

جامعة محمد الخامس- أكدال
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة : ندوات ومناظرات رقم 148

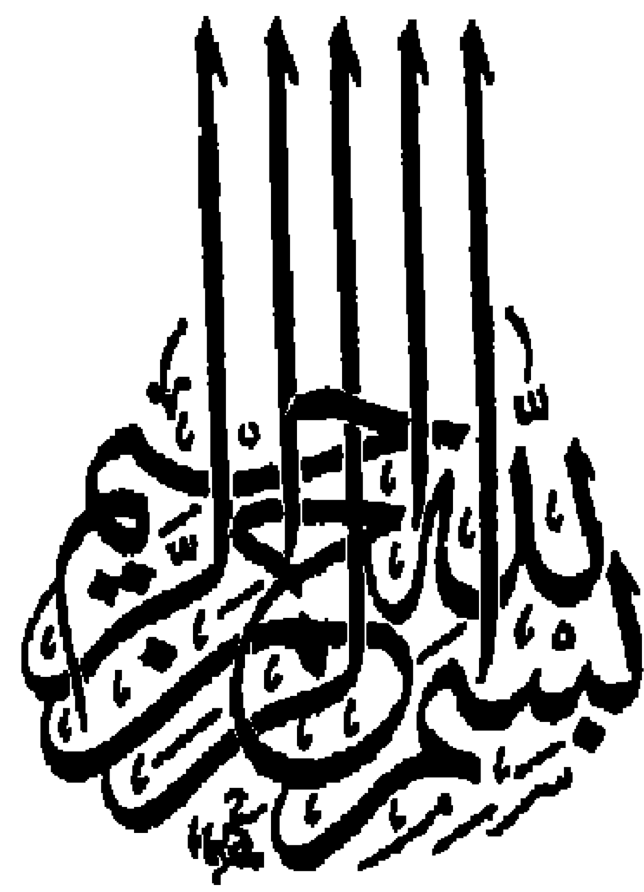
الرحلة والغيرية

تنسيق

عبد الرحيم بنحادة - خالد شكراوي



الرحلة والغيرية


بسم الله الرحمن الرحيم



جامعة محمد الخامس - أگدال
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة : ندوات ومناظرات رقم 148

الرحلة والغيرية

تنسيق :
عبد الرحيم بنحادة - خالد شگراوي



الكتـــــاب : الرحلة والغيرية
سلسلــــة : ندوات ومناظرات رقم 148
تنسيـــق : عبد الرحيم بنحادة - خالد شكراوي
فريق البحث المتوسط والعالم الإسلامي
النـــاشر : كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط

الطبـــع : مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء
التسلسل الدولي : ISSN 1113-0377
ردمـــك : 9981-59-141-6
الإيداع القانوني : 2008 MO 1117
الطبعـــة : الأولى 1429هـ/2008م

طبع هذا الكتاب في إطار الميزانية
الخاصة بدعم بنيات البحث بالكلية

الفهرس

تقديم

الغيرية منطق إنساني قوامه العلاقة بين الأنا والآخر، من خلال أدوار متبادلة ومتشابكة، متكاملة ومتعاكسة. ولتحديد الأنا بمختلف أبعاده لابد من الآخر، فهو مرآة ينظر إليها ومن خلالها للبحث وتحقيق ذات الأنا. ينتج عن هذه العلاقة الجدلية خطاب متعدد وفي ذات الوقت أحادي الاتجاه، لا يعترف بالمحيط وبالهامش، فهو مركزي ينطلق مما يعتقد أنه المنشأ والبداية. هذا الخطاب مليء بالتناقضات وأحكام القيمة، مثير للنزاع والصراع والاختلاف أحيانا، وأحيانا أخرى تراه متجانسا موحدا، واع بالحق في الاختلاف باحثا عن الخيوط الرابطة والمسارات المتوازية.

والغيرية تعبير من خلال الكلمة والفعل والحدث عن مستويات العلائق البينية إنسانيا واجتماعيا. ويشكل التاريخ والأدب قناتين أساسيتين لتشكل منطق الغيرية. فالتاريخ سجل لمواقف وأحداث الشعوب والبشر، كما أن الأدب سجل لدواخلهم وخوالجهم وطموحاتهم. والقناتين تقومان على أسس المقارنة والحكم بواسطة التموقف اتجاه الآخر وعبر الأنا. وقد تنقلب الصورة فيشاهد الأنا من خلال نقد أو وصف الآخر المرآة.

وتشكل الرحلة، كجنس أدبي، في هذا النطاق الأداة الأساسية للتعبير عن كل هذه الحيثيات. فإن كانت الرحلة في بلد الغير وفي ثقافته وأحواله، فهي بالأساس رحلة نحو الذات، بحكم أن ما يشاهد وما يوصف لا ينم إلا عن المقارنة مع الذات بشكل من الأشكال. فهي تسلسل معرفي يقوم على الوصف والمشاهدة العينية والنقل أيضا، عبرها يقوم الرحالة بضبط المسالك وأحوال الناس وسياستهم وعاداتهم وثقافتهم، لأغراض تطبيقية سياسية كانت أو اقتصادية أو لأجل المعرفة العامة.

الكتاب الذي نقدمه اليوم للقراء هو ثمرة لقاء علمي انعقد برحاب الكلية حيث إلتأمت ثلة من الباحثين والمتخصصين للتفكير في الظاهرة، من خلال عقد ندوة في موضوع الرحلة والغيرية، على أن الجمع ضم متخصصين في الأدب بأحواله المتعددة مقابل مؤرخين بتخصصاتهم وتوجهات أبحاثهم المجالية والزمنية المتعددة. حيث تعرضت مساهماتهم لنظرات الذات انطلاقا من السؤال عن الحاجة إلى المرآة ومدى ضرورتها، إلى وصف الطريق ومجتمعاته، ومذاهب وحضارات شعوب الرحلة. وركزت مساهمات أخرى على نظرات الآخر من خلال صورة المغرب عند أهل «دار الحرب» وصورة أهل «دار الحرب» في نظر المسلمين، إلى استشراق من نوع جديد حول عثماني في اليابان. وتناولت مداخلات أخرى صورة المغرب في مرآة الآخر من خلال مناقشة ومقابلة السياسة بالزمن ولحظة الحدث إلى النظم ومكامن الحضارات والثقافات في تحديد الصورة وبنائها حول هذا الآخر. وهمت مجموعة أخرى من المساهمات الجمع بين الأنتربولوجي والغرائبي في تحديد النظر المتقابل.

و لم يكن لهذا اللقاء العلمي أن يقوم وينعقد لولا الشراكة والتعاون الذي ضم فرقا ومختبرات مغاربية للبحث من مختلف التوجهات وهي : فريق البحث المتوسط والعالم الإسلامي وفريق البحث تاريخ اليهود المغاربة وتراثهم التابعين لكلية الآداب جامعة محمد الخامس أكدال وفريق البحث إفريقيا المجال والحضارة من معهد الدراسات الإفريقية جامعة محمد الخامس السويسي ومختبر دراسات جامعة 9 أبريل تونس.

وفي النهاية لايفوتنا أن نتوجه بخالص الشكر والامتنان إلى السيد عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط على دعمه الكبير لإنجاح الندوة وتشجيع نشر أعمالها وإلى السادة العاملين في مصلحة النشر بالكلية على الجهود التي يبذلونها من أجل إخراج هذا العمل في حلة لائقة.

عبد الرحيم بنحادة

خطاب الرحلة والإسلام الأباضي
خلال العصر الوسيط والفترة الحديثة

محمد مريمي

مختبر دراسات – تونس

يهتم هذا البحث بدراسة ما أنتجه الرحالة حول المجتمعات التي أنشأ سكانها هويتهم على قوة الانتماء إلى الإسلام الأباضي والذي يوصف أيضا عند الإخباريين عامة بإسلام الخوارج[1]. وتكون هوية هذه المجتمعات في واقع الأمر مثلها مثل غيرها هوية مركبة لا يشكل العامل الديني وهو الأرقى سوى واحدا من عناصر مميزة أخرى عديدة مثل اللغة والعادات والتقاليد وغيرها.

ونركز في هذا البحث بالخصوص على رحلة[2] ابن بطوطة[3] إلى ظفار[4] وبلاد

(1) انظر في ما يخص موضوع الخوارج على سبيل المثال، السابعي (ناصر بن سليمان بن سعيد)، **الخوارج والحقيقة الغائبة**، مطابع النهضة، سلطنة عمان، 1999، ص. 452 النجار (عامر)، **الأباضية ومدى صلتها بالخوارج**، القاهرة، دار المعارف، 1993.

(2) اهتم بعض الباحثين في أدب الرحلة بدراسة العجائب والنوادر وبحث البعض الآخر ما يخص التاريخ والجغرافيا. أنظر I. R. Netton, article «rihla» , in *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition, T VIII, Leiden E. J. Brill, 1995, pp. 545-546.

(3) *Voyages d'Ibn Batoutah*, texte arabe, accompagné d'une traduction, par C. Defrémery et B R. Sanguinetti, Imprimerie nationale, Paris.

(4) عن ظفار وموقعها الجغرافي والتاريخي من عمان أنظر، باولو. إم. كوستا، دراسة لمدينة ظفار (البليد)، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1984. العمري (محمد سعيد دريبي)، **ظفار الثورة في التاريخ العماني المعاصر 1964-1975**، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، لبنان، 2004، من ص. 27 إلى ص. 54.

عمان[5] التي ترجع إلى القرن XIV والرحلات التي قام بها تباعا رحالة وجغرافيون إلى جزيرة جربة خلال العهدين الحفصي والعثماني[6].

وقد أنشأ ابن بطوطة[7] من خلال أدب رحلته إلى ظفار وبلاد عمان وكذلك الشأن بالنسبة إلى الرحالة الذين زاروا جربة صورا وتمثلات عن سكان مجتمعات الاستقبال الأباضية أسست في نهاية الأمر خطابا[8] غايته بناء مشروعية.

وأهمل ابن بطوطة في خطابه عناصر مساهمة في رسم هوية سكان ظفار وبلاد عمان توحد بينهم منها مثلا الرابطة المجالية المتمثلة في العلاقة التي تربط بين الأفراد وتقربهم إلى بعضهم البعض جراء انتمائهم إلى نفس المجال الجغرافي. وركز في المقابل على الصور والتمثلات القائمة على الانتماء إلى التفكير الإباضي فقسم تبعا لذلك سكان المنطقة الواحدة إلى أهل السنة وخوارج وإباضية (نرجع إلى هذا التقسيم لاحقا).

و لم ينح الرحالة والجغرافيون الذين مروا بجزيرة جربة أو ذكروها منحى ابن بطوطة فتنبهوا إلى الرابطة المجالية التي تجمع بين هوية سكان الجزيرة خلال العصر الوسيط والفترة الحديثة لكن ركزوا خطابهم بالخصوص على تغير انتمائهم المذهبي على نحو جعلهم «خوارج» في العهد الحفصي وحولهم إلى أباضية في العهد العثماني.

وقد وقع اختيارنا على هاتين الحالتين لأننا أولا لا نطمح في حدود هذه الدراسة إلى تناول كل المجال المجتمعي الأباضي وما يتوفر حوله من مادة مصدرية في باب أدب الرحلة وثانيا لأنه لا تتوفر لدينا تلك المادة المصدرية بنفس الحجم ونفس القيمة بالنسبة إلى بلدان أخرى ينتمي سكانها إلى التفكير المذهبي الأباضي.

---

(5) في التعريف بعمان أنظر، السالمي (نورالدين)، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان**، 2 ج، مكتبة الإمام نورالدين السالمي، مسقط، عمان، 1995، ج 1، ص. 6 : مقدمة في تعريف عمان.

(6) انظر، شيخة (جمعة)، **قرقنة وجربة من خلال كتب الرحلات**، المطبعة المغاربية، تونس، 1994.

(7) أنجزت حول ابن بطوطة عدة دراسات، انظر مثلا، A. Miquel, article «Ibn Battuta», in *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition, Leyden Paris, 1990, t 3, pp. 758-759.

(8) يعرف G.Durozoi et A Roussel الخطاب على النحو التالي : le discours est l'expression de la pensée rationnelle sous forme d'une suite de jugements portant sur des opérations et des concepts partiels...», in G. Durozoi et A. Roussel, *Dictionnaire de philosophie*, Nathan, Paris, 1987, p. 97.

والأسئلة التي يطرحها المؤرخ هي التالية: كيف ينشأ الخطاب بما يحتويه من صور وتمثلات ومعرفة عن «الآخر»[9] من خلال الرحلة وما هي علاقته بخطابات المعرفة الأخرى التي تنشأ مثلا من المجال الديني ؟ وكيف يوظف الخطاب بذلك المعنى ليقوم بدور التمفصل بين الدولة أو السلطة والمجتمع بل بين الدولة والفئة التي تنتج تلك المعرفة وتروج لها ؟ والسؤال الآخر الذي تهمنا الإجابة عنه أيضا هو ما هي الصور والتمثلات التي أنشأها ابن بطوطة عن أهل ظفار وبلاد عمان من جهة وتلك التي أنشأها الرحالة والجغرافيون العرب السنة عن أهل جزيرة جربة الأباضية وما هي استعمالات هذه وتلك وما هي في آخر المطاف قراءتها ؟

نشأة الخطاب انطلاقا من أدب الرحلة

وجدت المجتمعات التي شملها أدب الرحلة الذي يعنينا والتي أسست هويتها على قوة[10] عنصر التفكير المذهبي الإباضي خلال العصر الوسيط والفترة الحديثة في مجالات جغرافية وسياسية مختلفة ومتعددة فانتشرت في الشرق والغرب الإسلاميين. فتنتمي بلاد عمان إلى الجزيرة العربية وزنجبار إلى شرقي أفريقيا[11]. أما جبل نفوسة ووادي مزاب وجزيرة جربة فتنتمي إلى الشمال الإفريقي.

واتخذت تلك المجالات المجتمعية شكل الجزرفي محيط عام سني فمثلت هذه الجزر مجالا غير متواصل يبعد أحيانا بعضها عن بعض مسافات شاسعة. وجمع بينها قوة عنصر الهوية المذهبية فسكانها يعلنون قبل كل شيء انتسابهم إلى التفكير المذهبي الأباضي وبقيت عناصر الهوية الأخرى بينها متباينة ومختلفة تماما فيتميز

(9) «الآخر» أو «الغيرية» ترجمة للفظة Altérité وتعني هذه الكلمة :
«tout ce qui est autre, géo-graphiquement et socialement», in Roger Brunet, R. Ferras, H. Théry, *les mots de la géographie,* Reclus-la Documentation française, Paris, 1993, p. 27.
ويعرف الفلاسفة «الغيرية» على النحو التالي : caractère de ce qui est autre - ce dernier terme étant pratiquement impossible à définir, mais s'opposant classiquement, jusque dans la métaphysique, au même... C'est Hegel qui, le premier, montrera qu'il recèle un aspect positif. En logique, c'est la négation stricte de l'identité. In G. Durozoi et A. Roussel, 1987, p. 14.

(10) لا تشمل الهوية العنصر الديني وحده بل يعتبر ذلك العنصر الأقوى بالنسبة إلى بقية العناصر المعتمدة مثل الانتماء المجالي والأصل الإثني وغير ذلك.

(11) أنظر، مجهول، السلوة في أخبار كلوة، وزارة التراث والثقافة، عمان، مسقط، 1985. المغيري (الشيخ سعيد بن علي)، جهينة الأخبار في تاريخ زنجبار، تحقيق محمد علي الصليبي، مسقط، ط. 2، 1992. المعمري (أحمد حمود)، عمان وشرقي إفريقية، ترجمة محمد أمين عبد الله، ط. 2، مسقط، 1992.

بعضها عن بعض في ما يخص هذه العلامات. فقد كانت تختلف في ما بينها بالفعل من حيث أصول سكانها الجغرافية والإثنية ولغتهم وتراكم تجاربهم التاريخية وعاداتهم وتقاليدهم .

ويبرز أدب الرحلة بشكل عام تقاطعا يتمثل في أن الرحالة العرب السنة اهتموا خلال ما يعرف بالعصر الوسيط والفترة الحديثة بمختلف «الجزر» التي يعتنق سكانها التفكير المذهبي الأباضي فزاروا بلاد عمان وجزيرة جربة التي تعنينا من المناطق الأباضية تماما مثلما زار في المقابل رحالة أباضية مجتمعات يعتنق سكانها التفكير المذهبي السني[12]. فكان يوجد عند هؤلاء وأولئك هاجس مشترك يتمثل في معرفة «الآخر» الإسلامي في حضارته المادية وخصائص سكانه البشرية سواء في مجال العمارة أو العادات والتقاليد أو الغذاء واللباس وغير ذلك.

والأسئلة التي يطرحها المؤرخ هي التالية : أولا كيف ينشأ الخطاب من خلال أدب الرحلة ومن هم الرحالة الذين كانوا ينتجونه وما هي استعمالاته وثانيا ما هي النتائج التي تحصل للباحث حين يكافح الخطاب الذي ينتجه أدب الرحلة ونظيره الذي ينتج عن «الآخر» الأباضي - الذي يخصنا - من خلال مجالات أخرى لاسيما المجال الديني ؟

للإجابة على هذه الأسئلة سوف نأخذ حالة الخطاب الذي أفرزته الرحلة المتعلقة بجزيرة جربة نظرا لما توفر لدينا من مصادر عنها. فلقد بدأ ذكر هذه الجزيرة وسكانها في أدب الرحلة مع الجغرافي الأندلسي أبي عبيد الله البكري المتوفى حوالي سنة 487هـ/1094م[13].

نلاحظ من خلال أدب الرحلة بشكل عام أن صورة «الآخر»[14]. يتم إنتاجها على طريقتين تتمثل الأولى في الإنتاج المباشر لصورة «الآخر» وتم ذلك بالنسبة إلى

---

(12) أنظر، المحروق (محمد)، رحلة في مخطوط «الدر المنظوم في ذكر محاسن الأمصار والرسوم»، للسيد حمود بن أحمد بن سيف البوسعيدي، ورد في نزوى، مجلة فصلية ثقافية تصدر عن مؤسسة عمان للصحافة والنشر وتلإعلام، العدد 47، يوليو 2006م، جمادى الثانية 1427 هـ، ص ص. 9 - 22.

(13) الشيخة (جمعة)، 1994، ص. 27.

(14) يجب أن نشير هنا إلى أن أدب الرحلة الذي يمثل موضوع بحثنا كانت له ردود فعل عند الأباضية ويمكن أن يكون هو بدوره موضوع بحث مهم جدا. أنظر في هذا الباب على سبيل المثال، السالمي (نور الدين)، 1995، ج 1، ص. 358.

جزيرة جربة وأهلها خلال العهدين الحفصي والعثماني من قبل رحالة من أمثال التجاني زاروا الجزيرة ومروا بها فأنتجوا صورا وتمثلات ومعرفة عن سكان الجزيرة وأهلها عن طريق المعاينة والمعايشة. فلقد قام التجاني مثلا بالفعل برحلة إلى الجهات الشرقية والجنوبية من البلاد التونسية ودخل إلى جربة صحبة الأمير الحفصي أبي يحي زكرياء المعروف بابن اللحياني مدة عامين ونصف أولها سنة 706 هـ1307 /م فتحول معه خلالها إلى القطر الطرابلسي وبعد أن مكث به مدة رجع بمفرده إلى تونس ليسجل ما شاهده خلال رحلته.

وأنتج رحالة آخرون أدبا بصفة غير مباشرة إذ اكتفوا بنقل أخبارهم عن جربة عن غيرهم من الرحالة والجغرافيين والإخباريين ممن سبقوهم أو عاصروهم دون أن يزوروا الجزيرة بالفعل. فلقد كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الورثلاني مثلا الذي عاش في القرن XVIIIم فنقل أخبارا عن جربة وأهلها دون أن يدخلها أو أن يزورها بالمرة. ويفهم ذلك من خلال العبارات المستعملة حيث يذكر عبارة «أخبرت» أو يقول أيضا بصريح العبارة «غير أني ما دخلتها ولكن ناو (كذا) (بمعنى في نيتي) دخولها إن شاء الله»[15].

ويمكن أن نفهم هذا الاختلاف في مصادر الرحلة وإنشاء مادة معرفتها سواء عن طريق العيان (أو المعاينة) أو عن طريق السماع أو السلسلة سواء كانت المعرفة من خلال فكرة «الشخصية الاجتماعية»[16] للرحالة أنفسهم. هذه الفكرة التي تنظر في نفسية الرحالة وموقفه العدائي من الأباضية من جهة وفي نفس الوقت إلى انتمائه إلى فئة اجتماعية معارضة «للآخر» الأباضي من جهة أخرى.

ومن هذا المنطلق، ينظر الرحالة التجاني مثلا إلى منطقة الاستقبال جربة وأهلها برؤية شخصية تتحمل جوانب نفسية تتعلق برؤيته «للآخر» الأباضي بالجزيرة. إكتسب التجاني هذه الرؤية في أسرته المالكية وبيئته السنية التي نشأ وترعرع فيها. وعليه نراه يربط أهل جربة «بالفساد» ويطلق عليهم أحكاما قيمية من قبيل «أرائهم

(15) الورثيلاني (الحسين بن محمد)، نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار المشهورة بالرحلة الورثيلانية، دار الكتاب العربية، بيروت، لبنان، ط. 2، 1974، ص ص. 129 و 653.

(16) بوتومور (توم)، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، مراجعة حافظ دياب، ط. 2، طرابلس، 2004، ص. 91.

الواهية»[17] ويحكم سلبا على معالمهم فلم يكن التجاني قادرا على التخلص من صورة تتعلق «بالآخر» الأباضي تشكلت عنده من محيط سني مختلف ينتمي إليه.

وعلى مستوى آخر كانت صورة أهل جربة الإباضية التي أنتجها التجاني نفسه تحيل إلى موقعه في بنية فئوية اجتماعية كانت تضم رحالة سبقوه مثل البكري والإدريسي وياقوت والعبدري وآخرون عاصروه تقريبا مثل ابن خلدون وغيره[18] وآخرون أيضا لحقوا به مثل الورثيلاني ومقديش وغيرهم. كانت تلك الصورة تتحرك بينهم وتنقل من شخص إلى آخر. وكانت صورة أباضية أهل جربة تتناقلها فئة اجتماعية بأكملها عن طريق الكتابة هي التي تتولى نسج صورة «الآخر» وتمثلاته والمعرفة المتعلقة به. ويرتبط أفراد هذه الفئة في ما بينهم عن طريق تحالفهم مع السلطة المركزية السنية. فيكون أفراد تلك الفئة المهيمنين والماسكين لزمام الأمور في المجتمع الكلي.

ويتقاطع الخطاب المنتج عن طريق الرحلة والمتعلق بأهل جربة الأباضية في محتواه مع ما تضمنته النصوص التي أنتجها مشايخ الدين والعلم عندما تندرج ضمن نفس السياق التاريخي للدولة الحفصية وقبلها. ويلاحظ بالفعل التقاء بين الخطاب الذي تفرزه الفتاوى مثل فتوى الونشريسي والذي تفرزه النصوص الدينية الأخرى مثل التعليقات التي خلفها القاضي ابن ناجي القيرواني حول الأباضية عموما وأباضية أهل جربة بالخصوص مع خطاب الرحلة الذي يهمنا.

أورد الونشريسي سؤالا تبعه فتوى أتى نصها على النحو التالي : «وسئل سيدي عيسى الغبريني رحمه الله عن أناس من أهل المحمة حبسوا على مساجد إباضية وعلى الفقراء منهم الملازمين للمساجد المذكورة فإن انقرضوا رجع ذلك لمن على مذهبهم بالجبل (ويقصد دون شك جبل نفوسة الذي يعتنق أهله المذهب الإباضي أيضا) وإن لم يكن رجع ذلك على جزيرة جربة الإباضية[19]. وقال السائل ثم قام

(17) التجاني (أبو عبد الله)، رحلة التجاني، الدار العربية للكتاب، تونس، 1981، ص. 124.

(18) ابن خلدون (عبد الرحمان)، كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. المجلد السادس، منشورات دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، 1959، ص ص. 730-849 وما بعدها.

(19) الونشريسي (أحمد بن يحي)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، ج 1 و ج 7.

قائم من أهل السنة وخرب مساجدهم، فهل يكون الحبس باطلا لانقطاع هذه الطائفة ويرجع ميراثا أو يرجع حبسا أو يرجع لفقراء أهل السنة ؟

فكانت الإجابة بما معناه : القيام على هؤلاء واستتابتهم من الأمور اللازمة لمن ولاه الله الحكم، وأحبا سهم يجب إبطالها، إذا كانت على من يتمذهب بمذهبهم، ثم قال وبعد أن أراح الله منهم، فترجع إلى أقرب الناس بالمحبس ممن هو على مذهب أهل الحق، فإن لم يكن رجع إلى الفقراء والمساكين.

وأجاب عنها سيدي أبو القاسم البرزلي، فقال الصواب في ذلك إن قصد المحبس اجتماعهم وإعانتهم على مذهبهم، فالحبس باطل، وإن لم يقصد إلا القربة مضى الحبس».

ويلتقي هذا الخطاب بما ورد في تعليقات القاضي ابن ناجي القيرواني على كتاب معالم الايمان للدباغ من جهة أخرى في قول هذا الأخير : «قدمت قاضيا وخطيبا بجزيرة جربة، فأقمت بها ثلاثة أعوام وخمسة أشهر في زمن السلطان أبي العباس أحمد الحفصي (772-796هـ / 1370 - 1394).. وإنما ذكرت جربة لأنها أول ولاية وليتها، فكنت في غاية ما يكون من الإشفاق والخوف على نفسي، ولا نجد فيها من نشاركه في أمرنا لأن أهلها خوارج ولهم مذهب لأنفسهم»[20].

يستنتج المؤرخ في هذه الحالة أن كلا من خطاب الرحلة والنص الديني السني/ المالكي يهمش الذين يعلنون إنتسابهم إلى الأباضية ولاسيما أهل جربة الذين يهمنا أمرهم. فيعتبرون من المنبوذين تعلم معهم حدود واضحة فيصنفهم الونشريسي خارجين عن «أهل السنة» أي عن من يعتبرهم «على مذهب أهل الحق» لأنهم «يتمذهبون بمذهبهم» وهو ما يعبر عنه الرحالة حينها بلفظة «الخوارج».

يفسر التقاء الخطاب الذي أنتجه الرحالة والنصوص الدينية التي أنتجها مشايخ الدين والعلم حول الأباضية وأباضية جربة بالخصوص في نفس الظرفية التاريخية

(20) ورد في، الجعبيري (فرحات)، **نظام العزابة عند الأباضية الوهبية في جربة**، المعهد القومي للآثار والفنون، تونس، 1975، ص. 275. وانظر أيضا Ghrab, Saâd, *Ibn 'Arafa et le malikisme en Ifriqiya au VIIIè/ XIVè siècle*, 2t, t2, Faculté des Lettres de la Manouba, 1996, p. 532.

للدولة الحفصية وقبلها بانتمائهم جميعا إلى نفس البنية الفئوية الاجتماعية التي تربط مصالحها بمؤسسات السلطة المركزية.

كانت نظرة الرحالة مشابهة أو مطابقة إلى نظرة مشايخ الدين والعلم في ما يهم الأباضية وأباضية جربة بالخصوص وذلك لأن جميعهم كان يرتبط بمؤسسات الدولة ويشتغل فيها فلقد عاش الونشريسي خلال القرن الخامس عشر الميلادي وكان فقيها وعالما مالكيا قضى حياته بين تلمسان في المغرب الأوسط ثم انتقل إلى فاس بالمغرب الأقصى. وأقبل الونشريسي في فاس على التدريس «وكان يدرس بالمسجد المعلق بالشراطين من فاس القرويين المجاور لدار الحبس التي كان يسكن بها»[21].

وكان التجاني هو الآخر من بيئة مخزنية فهو من أسرة علمية ماجدة انخرط في سلك الكتاب في ديوان الإنشاء وكان من خواص كتاب شيخ الموحدين الأمير أبي يحي زكرياء بن اللحياني. ونظر إلى واقع المملكة الحفصية في عصره من منظور المركز أو المخزن. وكان ابن خلدون من ناحيته ينتمي إلى إحدى أكبر العائلات في تونس. تولى من جهته التدريس بجامع الزيتونة ومر بالبلاط الحفصي سنة 1378م. وأقام علاقات مع ملوك عصره مثل ملك تلمسان وشغل وظائف مخزنية من بينها كبير الوزراء في بجاية[22] وفي المشرق كان مقربا من تيمرلنك. فلم يكن ابن خلدون مختلفا عن التجاني ولا عن الونشريسي فلقد أنشأتهم جميعا بيئة مخزنية واحدة وينتمون إلى نفس الفئة الاجتماعية.

واتخذت هذه الفئة الاجتماعية المتكونة من مشايخ الدين والعلم ومن الرحالة ومن نقل عنهم من الإخباريين وغيرهم من إنتاجهم الفكري المتعلق بالأباضية وأباضية جربة بالخصوص أداة من أدوات الهيمنة لتسود في مجال كانت تسعى إلى توسيعه. وكانت هذه الفئة الاجتماعية تسعى إلى أن تكون في خدمة المؤسسات المركزية وفي نفس الوقت توظفها لنفسها. فيحمل مشايخ الدين والعلم مسؤولية تكريس نصوصهم في حيز الواقع إلى «من ولاه الله الحكم»[23]. ويوظف الرحالة

(21) الونشريسي، 1981، ج 1، أنظر التقديم ص. ج.

(22) لاكوست (ايف)، العلامة ابن خلدون، ترجمة ميشال سليمان، دار ابن خلدون، بيروت ط. 3، 1982، ص. 41 وما بعدها.

(23) الونشريسي، 1981، ج. 7، ص. 362.

من جهتهم الكتابة فينقلون تجاربهم الشخصية في نصوص مدونة ليضعوها متداولة وتصبح مشاعة بين الناس وفي ذلك خدمة للمنظومة التي تسودها الفئة الاجتماعية التي ينتسبون إليها وهم جزء منها.

يمكن حوصلة ما سبق في أن خطاب الرحلة يكون في نهاية المطاف حصيلة عوامل نفسية للرحالة وانتماؤه أيضا لفئة اجتماعية ترتبط مصالح أفرادها بوجود دولة مالكية سنية تفصلها المنتسبين إلى التفكير المذهبي الأباضي حدود معلّمة وواضحة. وفي حقيقة الأمر فإن الاختلاف الحاصل بين الشقين السني والأباضي خلاف يدور حول ممارسة السلطة. فكان أعيان المالكية/ السنة من بينهم الرحالة ومشايخ الدين والعلم يجدون حرجا من إدارة أعيان الأباضية للواقع بمجموعاتهم المحلية خاصة على مستويين اثنين. يكون الأول عندما يتعلق الأمر بتعيين الأفراد الذين يتولون السلطة على رأس الوظائف الإدارية والسياسية ومسألة التصرف في وقف المساجد.

يتعلق الأول بتعيين الوظائف في الجهاز الإداري والسياسي. فعلى المستوى الإداري يتم التعيين في الوظائف الإدارية والسياسية عن طريق الأوامر السلطانية أما على المستوى المحلي فإن ذلك التعيين يتم بين الجماعة ضمن نظام العزابة المحلي. فكانت الوظائف التي تتبع المخزن يتقاضى متقلدوها رواتب من الأداءات المستخلصة من سكان البلاد. أما وظائف النظام المحلي فإن متوليها لا يتقاض راتبا من السلطة. وبالنتيجة كانت الوظائف في جربة محل صراع بين أعوان المخزن والمدافعين عنهم و الأهالي المتمسكين بحقهم في احتكار تلك الوظائف.

ويذكر لنا أحمد ابن أبي الضياف في هذا الباب أن علي باشا باي الثاني وزع دخل الجزية بتمامها بين المدرسين والمتأهلين من الطلبة وقدم لها وكيلا مخصوصا من أهل العلم وزادهـم من فوا ضل الأوقاف في طريق البر واعتمد ما جرى به العمل عند أئمة المالكية من الفتوى بجواز ذلك... وفعل مثل ذلك في مدن المملكة بالقيروان وسوسة وصفاقس والمنستير وباجة والكاف وقفصة غير أن أهل القيروان لما لم تكن مسكنها لأهل الذمة رجع لعلمائها جزية أهل الذمة بجربة لأن غير المالكية من علماء هذه الجزيرة يتورعون عن أخذ الأجر لبث العلم[24].

(24) ابن أبي الضياف (أحمد)، **إتحاف أهل الزمان في أخبار تونس وعهد الأمان**، ج 8، ج 2، الدار التونسية للنشر، تونس، 1989، ص. 208.

ويتعلق الخلاف ثانيا بمسألة احتكار السلطة الذي يتضمنه الخطاب الديني الذي يروج له العلماء. ويقف هؤلاء موقفا معاديا لنظرائهم علماء الأباضية استنادا للقيم وللعادة والقوانين التي يتضمنها الفقه المعتمد عندهم والنصوص الجاري بها بالنسبة إلى الإسلام الأباضي بشكل عام والمخالف لما هو معتمد في الإسلام المالكي في الشمال الإفريقي عامة. وتشير نصوص الفقه الأباضي مثلا في باب الحبس أن الوقف للمسجد وتذهب الغلة في متانة المسجد ذاته وصلاحه فما فضل فهو يذهب في بطون أهل الجوع. كما تذكر نفس النصوص الفقهية الأباضية أن غلة الحبس تذهب لمن يحتاج إليها ولو اجتمع ذو الدرجة العليا مع من كان أسفل منه وتقسم الغلة عند استواء درجة المحبين عليهم - مجموعة فتاوى ص 28 - وورد مع ذلك في نفس النصوص أنه - لا جناح على من وليها - كذا - ويعني من يتولى التصرف في الحبس أن يأكل منها بالمعروف - ويكون استفادة المتصرف في الحبس لصالحه مشروطة وحسب الحاجة كما يحددها جماعة المصلين بالمسجد.

ويؤسس الاحتكار العام للسلطة المتبع عند الأباضية والمرتبط بالتصرف في وقف المساجد كما يتم من قبل مشايخ الأباضية تهديدا للممارسة المتبعة عند مشايخ الدين والعلم في المذهب المالكي وتهديدا لمصالحهم. فلقد درس الأستاذ عبد الحميد هنية[25] حالة التصرف في الوقف الخيري بالبلاد التونسية خلال العصر الحديث وبين أن ممارسة النفوذ جعلت الوقف تحتكر لفائدة المشرفين على المؤسسات الدينية التي حبست عليها أوقافها على الأقل إلى حد القرن التاسع عشر وهي ممارسة قديمة ترجع إلى العهد الحفصي وحتى قبله. ولا تتغير هذه الممارسة الاحتكارية إلا مع حركة الإصلاح التي شهدتها البلاد أثناء قيام مؤسسة المجلس البلدي بتونس العاصمة والمؤسسة العسكرية وخاصة مع جمعية الأوقاف التي أنشأها المصلح خير الدين التونسي.

ليس من الصدفة أن يتقاطع خطاب الرحلة ذو البعد السياسي والديني مع خطاب علماء الدين في توصيف أهل جربة الأباضية في العهدين الحفصي

(25) HENIA A., la gestion du waqf khayri en Tunisie à l'époque moderne : du monopole privé au monopole public, in *les fondations pieuses (waqf) en Méditerranée enjeux de société, enjeux de pouvoir*, la Fondation Publique des Waqf du Koweït, 2004, pp. 285-320.

والعثماني. فرؤية التجاني لأهل جربة الأباضية هي رؤية يشترك فيها مع ابن خلدون الذي ينقل عنه ومع الونشريسي وغيره. وينشأ الرحالة الذين يعلنون انتسابهم إلى التفكير المالكي خطابهم انطلاقا من تصورات وتمثلات ومعرفة تعلم حدودا مع أهل جربة الأباضية ولا يخرج ذلك الخطاب عن الخطاب الذي يروج له أفراد الفئة التي ينتسبون إليها الرحالة أنفسهم. ويجد أفراد تلك الفئة في خطاب الرحلة مصالحهم الفئوية التي تبني مشروعيتهم التي ترتبط بسلطة مركزية وليس بأطراف تنزع إلى الاستقلال عنها.

ويجد المؤرخ نفسه مدفعا لطرح الأسئلة التالية : كيف وبأي طريقة علم ـ من علامة ـ خطاب الرحلة المالكية الحدود مع «الآخر» الأباضي ؟ وما هو واقع حمى الأباضية الذي يجد مبرراته في خطاب الرحالة السنة بالنسبة إلى جربة والرحالة المغربي ابن بطوطة بالنسبة إلى عمان ؟

تراب «الخوارج» وحماهم :

يطلق ابن بطوطة على أهل ظفار وبلاد عمان نعوتا مختلفة لعل من أهمها استعماله لفظة «الخوارج» على من كان ينسب نفسه منهم إلى التفكير المذهبي الأباضي. ويستعمل أيضا نفس المصطلح ـ مصطلح الخوارج ـ الرحالة الذين زاروا تباعا جزيرة جربة خلال العهد الحفصي وقبله لينعتوا به أهل الجزيرة.

ولفظة الخوارج لها تاريخها ارتبطت بعهد الخليفة علي بن أبي طالب[26]. وعرف الشهرستاني الخوارج تعريفا عاما يدخل فيه كل «من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجا، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم...» كما جاء في تعريف ابن خلدون عن الخوارج قوله «(هم) أولئك الذين لا يلتزمون بشرط القرشية في الخلافة»[27].

(26) غباش (حسين عبيد غانم)، عمان الديمقراطية الإسلامية تقاليد الإمامة والتاريخ السياسي الحديث 1500-1970، دار الجديد، 1997، ص. 51 وبعدها.

(27) ورد في حسين (أحمد الياس)، الأباضية في المغرب العربي، مكتبة الضامر، مسقط، 1996، ص ص. 19 و20.

زار ابن بطوطة ظفار وبلاد عمان في سنة 731 هـ (= سبتمبر 1331) أثناء رحلة كان القصد منها في البداية أداء مناسك الحج فقادته من البحر الأحمر إلى مدن إفريقيا الشرقية وبلدان آسيا. وزار عمان مرة ثانية أثناء رجوعه من الصين والهند فمر بمدن عديدة ببلاد عمان. وابن بطوطة من أصل مغربي ولد بمشيخة طنجة في سنة 779 هـ (=1304م) وتوفي سنة 770هـ وربما 779هـ (1368- 69 م أو 1377م) فيكون حينئذ قد عاصر ابن خلدون (1332 - 1406م). وهو مالكي المذهب يخبرنا ابن خلدون عنه أنه شغل وظيفة قاضي في دولة سلطان الهند محمد شاه.

يصنف ابن بطوطة ظفار وبلاد عمان إلى ثلاثة مجالات مجتمعية مختلفة :

المجال الأول يشمل ظفار وما جاورها ويقطنه أهل السنة ؛

المجال الثاني يشمل قلهات وتوابعها يصف ابن بطوطة سكانه «بالخوارج» ؛

المجال الثالث يشمل دواخل بلاد عمان وملحقاتها وتكون نزوى عاصمتها ويعرف ابن بطوطة سكانه بأنهم أباضية. (نتطرق إلى هذا المجال في الفقرة الموالية).

ينعت ابن بطوطة سكان ظفار وما جاورها بأهل السنة. فما وجده عجيبا وغريبا عند سكان ظفار ليس هو الخلاف أو الاختلاف مع سكان بلده الأصلي المغرب بل التشابه القائم بينهم فيقول : «ومن الغريب أن أهل هذه المدينة (ظفار) أشبه الناس بأهل المغرب في شؤونهم». فلقد وجد في ظفار منظومة من المؤسسات تذكر بتلك التي تعتمد في بلده الأصلي يتولاها أفراد من أهل السنة يذكرون بنظرائهم الذين يتولى نفس المؤسسات في المغرب. فكان يحكم البلد سلطان يستعمل الجمعة ليظهر خلالها في الجامع الأعظم بالبلد. نزل ابن بطوطة ضيفا على خطيب الجامع الأعظم وقاضي البلد وشيوخ زاويتها. ورأى في ظفار البلدة المحروسة مثلما كانت محروسة المدن في بلده الأصلي بلاد المغرب بفضل أوليائها وزواياها وتربة أسلاف سلطانها «فلا يقصدها أحد بسوء إلا عاد عليه مكره وحيل بينه وبينها».

ورأى تشابها أيضا بين بلده الأصلي والبلد الوارد عليه ظفار على مستوى العادات والأسماء المتداولة والأصول الإثنية للسكان «مما جعله يستنتج أن صنهاجة وسواها من قبائل المغرب أصلهم من حمير»[28].

(28) ص. 200.

نظر ابن بطوطة إلى المجتمع الظفاري نظرة من الداخل أو بعبارة أخرى نظر إلى المنظومة الذي يعيش على وقعها سكان ظفار على اعتبارها إعادة للمنظومة الاجتماعية المعهودة عنده في بلده الأصلي المغرب. فكان أن تواصل دون عناء مع أعيان البلد فجعل من الضيافة التي كانت له مع شيوخ الزوايا وقاضي البلاد رمزا من رموز ذلك التواصل وجسرا بينه وبين سكان ظفار.

ويميز مجال «قلهات» عن مجال «ظفار» ليجعله يضم من المدن والقرى والبلدات مسقط ومرسى القريات ومرسى شبة ومرسى كلبة وكانت قاعدته مدينة قلهات التي يقول ابن بطوطة عنها : «مدينة قلهات في سفح جبل... على الساحل وهي حسنة الأسواق ولها مسجد من أحسن المساجد حيطانه بالقاشاني وهو شبه الزليج وهو مرتفع ينظر منه إلى البحر...». ويشير ابن بطوطة إلى أن «أكثر (سكان قلهات) خوارج». ويخضع هذا المجال المجتمعي حينها سياسيا لسلطان هرمز[29] المسمى قطب الدين تمهتان ويتبع حضاريا بلاد عمان[30].

ما هو المعنى الذي يعطيه ابن بطوطة لمفهوم الخوارج ؟ توحي هذه اللفظة في خطابه بإقامة الحدود وهو شكل من أشكال الطرد وممارسة العنف. ويعرف ابن خلدون المعاصر لابن بطوطة الانتماء إلى الخوارج على أنه من خصائص المجتمعات القبلية حيث تكون سلطة الدولة ضعيفة. ويستدل على ذلك بإفريقية والمغرب التي يكون أغلب سكانها من البربر. وكانت العلاقة بين القبائل الخارجية والدولة مع انتشار الإسلام علاقة طلاق وقطيعة أو انفصال وثورة. وبطريقة أخرى يرى ابن خلدون أن التفكير الخارجي كان مبررا للثورة والانقسام والاستقلال عن الدولة.

ويعرف ابن بطوطة من جهته الخوارج أيضا من خلال الموقف من الدولة ولاسيما الدولة القائمة على التفكير المذهبي المالكي/ السني. فقبل أن يكون سياق اللفظة دينيا فهو تعريف سياسي يتمثل في معارضة الدولة أو السلطة المركزية وعدم قبول الخضوع لها. فسكان قلهات وتوابعها كانوا لا يدينون بالولاء لسلطان هرمز التي كانت منطقتهم تخضع له. والذي كان ينسب نفسه إلى التفكير المذهبي

(29) أنظر مقال، L. Lockhart, article «Hurmuz», in *Encyclopédie de l'Islam,* Leiden Brill, 2005, pp. 604.

(30) السالمي (نور الدين)، 1995، ج. 1، ص. 358.

السني. وعليه يعتبرهم ابن بطوطة خوارج بمعنى المرتدين عن السلطة والخارجين عن طاعتها. وكان سكان هذه المناطق الإباضية من جهتهم يرسمون حدودا بينهم وبين حكامهم الأجانب الهرمزيين فلا يظهرون لهم مذهبهم.

ويظهر من خلال خطاب ابن بطوطة أنه لا ينسى أن يركز على التواصل بين المجال المجتمعي المالكي في بلاده الأصلي المغرب ونظيره السني في بلاد الاستقبال ظفار وينسى في المقابل ما يذكر عند المجتمع الذي يطلق على سكانه لفظة الخوارج في قلهات من صفات سكان «الجزر» الإباضية التي كنا أشرنا إليها سابقا الموجودة في بلاده الأصلي المغرب.

وبالنتيجة ينظر ابن بطوطة إلى المجال المجتمعي في قلهات وحولها بنظرة المجتمع الكلي القائم على سلطة مركزية ينتسب من يشغلها إلى المذهب السني فلا يهم حينئذ أن ينحاز إلى نظام سلطان هرمز أكان وافدا على البلاد متسلطا على العباد مثلما هو الحال بالنسبة إلى حاكم هرمز المستولي على سواحل بلاد عمان حينها. ويقف مساندا له بمجرد أنه من أهل السنة. ويظهر نفسه في المقابل بمظهر من يكره سكان قلهات وتوابعها بمجرد أنهم مثلا «يأكلون الطير من غير ذكاة». وينظر في كلامهم فيرى فيه أنه لا يندرج ضمن الكلام الفصيح مع أنهم عرب فيوحي خطابه بأن الفصاحة انتقلت إلى بلده الأصلي المغرب فيما أصبحت بلاد عمان في أطرافها.

فماذا عن خوارج أهل جربة ؟

بدأ ذكر هذه الجزيرة وسكانها في أدب الرحلة كما سبق أن ذكرنا مع الجغرافي الأندلسي أبي عبيد الله البكري المتوفى حوالي سنة 487 هـ/1094م في كتابه المسالك والممالك ثم ذكرها الإدريسي - ت نحو 548هـ/1154 - فياقوت الحموي - ت 626 /1232- ونجد خاصة نصا في رحلة التجاني - ت بعد 1318/718- ويعتبر ذكر جزيرة جربة في كتب الرحلات والجغرافيين متأخرا بالنسبة إلى ذكر بلاد عمان إذ أول من ذكر هذه الأخيرة وتحدث عنها هو التاجر سليمان السيرافي - توفي سنة 237هـ/851 م[31].

---

(31) دغفوس (راضي)، «عمان في أدبيات قدماء الجغرافيين العرب»، في الحياة الثقافية التونسية، العدد 180، فيفري 2007، ص ص. 5-11.

وخلال كامل هذه الفترة الممتدة من القرن XI م إلى أواخر العهد الحفصي وبداية العهد العثماني، وصف الرحالة سكان جزيرة جربة في خطابهم «بالخوارج» تماما كما وصف ابن بطوطة سكان مدينة قلهات وملحقاتها. ويعرف الإدريسي مصطلح خوارج أهل جربة في قوله : «وهم أهل فتنة وخروج عن الطاعة» ويضيف قائلا : «وهم قوم... خوارج في الإسلام» وبذلك تكتسي اللفظة مستويين الأول ديني والثاني سياسي.

ويرفض اليوم أهل جربة كما هو الحال بالنسبة إلى أهل عمان وصفهم بالخوارج لأن التعريف يرتبط بأهل الحق وهم يعتبرون أنفسهم كذلك.

وتندرج نظرة ابن بطوطة للخوارج في ظفار وبلاد عمان خلال القرن XIVم من جهة ونظرة الرحالة العرب لسكان جربة الخوارج من القرن XI م إلى القرن XVم من جهة أخرى ضمن نفس السياق التاريخي العام تقريبا. فلقد شهدت دار الإسلام تفككا سياسيا بعد تفكك المجال المجتمعي ألموحدي فترك مكانه دويلات محلية وتوسع المسيحيون في أسبانيا ضمن حركة الاسترداد على حساب الأندلس وهيمن المرينيون على المغرب ونشأت دويلة في تلمسان بالمغرب الأوسط وبسطت الدولة الحفصية نفوذها على افريقية وهيمن المماليك على مصر. ولقد بين ابن خلدون أن المغرب كان يعيش في عصره وقبله تناقضا وعدم وفاق بين العرب والبربر وإسلام الخوارج الذي كان مصدره الشرق وإسلام المالكية الذي هو قديم النشأة والانتشار بالمنطقة. ويضاف إلى هذا وذاك العلاقة المتوترة مع المسيحيين الموجودين في الضفة الشمالية من البحر المتوسط.

وكذلك كان الأمر في الشرق الإسلامي وخاصة في جزيرة العرب. ففي عمان التي تهمنا مباشرة انقسم المجال المجتمعي العماني إلى مناطق داخلية تحت حكم النبهانيين الأباضية الذين يعارضهم فيه الموالون لنظام حكم يقوم على الإمامة وكانت السواحل تحت نفوذ ملك هرمز السني وكانت ظفار يحكمها سلطان مستقل عن اليمن وعن نزوى عاصمة بلاد عمان.

وعليه تكون كامل دار الإسلام بشرقها وغربها تعيش مشكلة التعايش بين مجموعاتها فكان من الصعب على المسلمين أن يربطوا فيما بينهم علاقة مع

«الآخر» في نفس المجال وبسلطة مركزية واحدة. فكان الرحالة يعيشون على وقع هذه الأوضاع القائمة على التشتت. ولم تعد لا للظروف الطبيعية واللغة وتراكم التجربة المشتركة ولا للرابطة المجالية التي تكون عادة ركنا أساسيا في تشكل الهوية وزن هام في التعايش بين المجموعات في الفضاء الإسلامي الواحد.

فاختار ابن بطوطة الانحياز إلى سلطة مركزية يتولاها فاعلون يعتنقون التفكير المذهبي المالكي ويخبرنا ابن خلدون[32] عنه أنه رجع إلى المغرب في فترة حكم السلطان أبي عنان (ارتقى إلى السلطة في 1348/749) وهو أحد ملوك بني مرين، وجعل من معرفة رحلته وخطابه معينا صالحا غايته توظيفية ليجد فيه الخاص والعام من قومه النصيحة والدرس فحول خطابه بشكل عام وذلك المتعلق بظفار وبلاد عمان الذي يهمنا في شكله المكتوب على اعتباره جزءا من الواقع المعيش.

وأطلق خطاب الرحلة المتعلق بالفترة الممتدة بين القرن XIم القرن XVم على سكان جربة لفظة «الخوارج» وكان يبرر واقعا كانت فيه الجزيرة في وضع المشيخة تحت حكم أعيان أباضية محليين وهم مشايخ بني السمومني (1240 - 1560 م) ثم مشايخ بني الجلود (1560 - 1759 م) وكانوا يبسطون نفوذهم على كامل تراب الجزيرة. فكانت جربة تمثل بالنسبة إلى الرحالة الذين ذكروا أهلها والمجتمع الكلي الحفصي وحتى قبله الذي يمثلونه طرفا كان سكانه غير موالين للمركز وكانت هياكله المحلية ذات نزعة استقلالية.

فكان حكام تونس بفعل قوة هياكل النفوذ المحلي المعروفة بنظام العزابة يكتفون بإحالة السلطة الضريبية التي يمارسونها على سكان جربة إلى عائلة محلية قوية تتولى مشيخة البلد وتجني الضريبة لنفسها بل لهياكل العزابة. ولم تكن الهياكل المحلية الأباضية تسمح لأفراد وعائلات مالكية بالاستقرار في جربة إلا بقدر ما تتحمله حاجتهم من تبادل وتجارة معهم. فخصصوا لهم مجالا خاصا يعرف بحومة تاوريت. كما خصصوا مجالا معلوما لليهود يسمى بني ديغت المعروفة اليوم بالحارة الصغيرة. وكان اليهود وفدوا على الجزيرة بطلب من الإباضية أنفسهم بالأساس بسبب «مهنهم اليهودية».

(32) رحلة ابن بطوطة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق محمد عبد المنعم العريان، دار إحياء العلوم، بيروت، ط. 3، 1996، ج 1، ص. 25.

فكان المجال المجتمعي لجربة غير متاح بشكل عام «للمخالفين» الذين هم المالكية ولا للسلطة المركزية بالشكل الذي يريدونه. فكان خطاب الرحلة ينطلق من الخارج ليعكس هذه الحدود التي رسمت بين مجالين سياسيين ودينيين مختلفين تماما فكان الأول تحت سلطة مركزية بتونس والثاني تحت نفوذ محلي بجربة.

وينم خطاب الرحلة على رغبة الفئة الحاكمة وفئة الأعيان المساندة لها من علماء وإخباريين وغيرهم وجنوحهم لاحتواء سكان جربة واختراق تفكيرهم المذهبي. وفي المقابل كان هؤلاء حذرين من ذلك الاختراق متصدين للفكر المذهبي المالكي المخالف.

لم تكن الرحلة مجرد أدب كما يمكن أن يفكر فيه البعض بل كان لها دور جدي لأن الرحلة مؤسسة لها وظيفتها تحمل مصالح الأفراد الذين أسسوا لها ودونوها والفئة الاجتماعية التي ينتمون إليها. وعلى أية حال فإن مصطلح الخوارج كان له عند ابن بطوطة من جهة والرحالة والجغرافيين الذين زاروا جربة خلال العهد الحفصي وبعده من جهة أخرى دلالة واحدة لها علاقة بصفة السكان الذين يعلنون انتسابهم إلى تفكير مذهبي أباضي ومبررة في كلتا الحالتين لانفصالهم عن المجموعة السنية التي تمثلها سلطة مركزية وترمز لها : سلطة هرمز بالنسبة إلى قلهات من جهة وسلطة تونس بالنسبة إلى جربة من جهة أخرى.

والسؤال الذي يطرح نفسه : لماذا تخلى ابن بطوطة على لفظة الخوارج في تعامله مع نزوى عاصمة بلاد عمان وتوابعها فاستعمل مكانها لفظة أباضية ؟ ولماذا تخلى كذلك خطاب الرحلة خلال العهد العثماني عن استعمال لفظة خوارج للتعريف بأهل جربة فحلت محلها لفظة أباضية ؟ ألم تكن الكلمتان لها نفس المعنى في الأساس ؟

الإباضية : بين مكون «للآخر» ومصدر تعايش معه :

يتخلى ابن بطوطة في تعريفه لسكان نزوى عاصمة بلاد عمان وتوابعها الكائنة في الداخل عن استعمال لفظة «الخوارج» ويعرفهم بلفظة الأباضية واستمر في المقابل البعض من الرحالة الذين وفدوا على جربة خلال العهد العثماني مثل الحسين ابن محمد

الورثيلاني يستعملون وصف الخوارج على أهل الجزيرة فيما تخلى البعض الآخر مثل محمود مقديش[33] عن تلك اللفظة ليستعمل لفظة الأباضية. لكن السؤال الذي يفرض نفسه هو التالي : هل أن لفظة الأباضية المتداولة في خطاب ابن بطوطة لها نفس الدلالة التي تعنيه في خطاب الرحالة الذين وفدوا على جربة خلال العهد العثماني ؟

ارتبطت صفة الأباضية بالمذهب الأباضي. وظهر هذا المذهب بالبصرة ثم انتقل إلى عمان ومصر وبلاد المغرب التي تمتد في هذا الصدد من برقة إلى مدينة تلمسان وقد سبق حينئذ في نشأته غيره من المذاهب الأخرى سنية وشيعية[34].

لم يتغير انتماء أهل بلاد عمان ولا أهل جربة المذهبي وانتسابهم إلى التفكير المذهبي الأباضي خلال العهد الحديث مقارنة بالفترات السابقة ومع ذلك تتغير صورة أهل عمان في خطاب ابن بطوطة بمجرد انتقاله من قلهات إلى نزوى عاصمة البلاد كما تتغير صورة أهل جربة عند الرحالة بداية من تحول البلاد من العهد الحفصي إلى التبعية إلى النظام العثماني.

لم تجد لفظة الخوارج مكانها في خطاب ابن بطوطة الخاص بسكان نزوى عاصمة بلاد عمان وتوابعها في داخل البلاد فوصفهم بالأباضية وهو العنصر الأهم في الهوية القائمة عليها مجالهم المجتمعي. فلم يعد المجال في بلاد عمان يسمح لابن بطوطة بنسج خطاب يقوم على البحث عن تعليم حدود بين الحاكم والمحكوم مثلما كان الشأن بالنسبة إلى مجال مجتمع قلهات وتوابعها لأن رحالتنا وجد سكان نزوى وتوابعها يعلنون انتسابهم إلى نفس المذهب الأباضي الذي ينتسب إليه حاكم بلاد عمان نفسه ملوك بني نبهان.

حكم بنو نبهان وهم قوم من العتيك، حسب نور الدين السالمي، بلاد عمان لمدة تزيد عن خمسمائة سنة. سبقهم في الحكم أئمة وتقاسموا في فترة لاحقة البلاد بينهم وبين الأئمة. تولى بنو نبهان السلطة بعد فترة من الاضطراب والفوضى

---

(33) مقديش (محمود)، **نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار**، تحقيق علي الزواري ومحمد محفوظ، جزآن، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1988.

(34) عبد الحليم (رجب محمد)، **الأباضية في مصر والمغرب وعلاقتهم بأباضية عمان والبصرة**، مكتبة الضامري، مسقط 1990.

شهدتها بلاد عمان. عرف نظامهم عند خصومهم بالاستبداد بالأمر وقهر الناس وهو ما يفسر أننا لا نجد مصادر مكتوبة عن دولتهم ولا عن ملوكهم إلا الشيء القليل النادر[35].

ومن منطلق مرجعية ابن بطوطة الذي ينسب نفسه إلى المالكية كان مجتمع بلاد عمان عبارة عن مجتمع كل أفراده ينتسبون إلى المذهب الأباضي فنظر إليه نظرة من الخارج. فلم يجد ابن بطوطة ما يمكنه من نسج خطاب يعيد فيه إنتاج المجتمع الكلي لبلده الأصلي المغرب بأي حال من الأحوال فاعتبر سكان بلاد عمان ومن يتولى السلطة الحاكمة فيها في منزلة «الآخر» بالجملة ويجب التعامل معه على ذلك الأساس.

ونظر ابن بطوطة على العكس من ذلك إلى مجتمع سكان قلهات وتوابعها ومجتمع سكان ظفار نظرة من الداخل فتمكن حينئذ من إعادة إنتاج المجتمع الكلي لبلده الأصلي بلاد المغرب. أو بمعنى آخر لم يرى في ظفار وقلهات إلا ما يمكن من إعادة إنتاج المجال المجتمعي لبلده الأصلي المغرب. أطلق حينها على أولئك الذين لم يخضعوا للسلطة السنية القائمة في قلهات خاصة لفظة «الخوارج» وبرر ذلك من المنظور الديني بأنهم كانوا «مخالفون».

و«نسي» (بمعنى تناسى) ابن بطوطة انتساب سلطان عمان محمد بن نبهان إلى الأباضية وركز في المقابل على انتسابه إلى العنصر العربي من قبيلة الأزد بن الغوث فرأى فيه من كان يكرم الضيف على عادة العرب واهتم في ممارسته للسلطة بأنه لا يمنع أحدا من الدخول إليه من غريب أو غيره. وركز ابن بطوطة أيضا على ما يختلف فيه الأباضية بالنسبة إلى أهل السنة ولاسيما سكان بلده الأصلي بلاد المغرب وبالخصوص في المجال الديني والعقائدي.

فبّين أنهم يصلون الجمعة على طريقتهم مخالفين ما هو معتمد في بلاد المغرب بالنسبة إلى الجمعة. ويرضون عن أبي بكر وعمر ويسكتون عن عثمان وعلي ويرضون عن أبي ملجم الذي يصفه ابن بطوطة من منطلق أهل السنة بالشقي

(35) السالمي، 1995، ج. 1، ص. 352.

واللعين ويصفه الأباضية بالعبد الصالح. وابن ملجم هو قاتل علي كتب حوله الكثير في الأدبيات الأباضية[36].

ويهتم ابن بطوطة بالعلاقة القائمة بين حاكم بلاد عمان في نزوى ورعيته فيذكر من جهة مثال فساد نساء بلاد عمان فيبرز من خلال ذلك المثال قوة نفوذ السلطان محمد بن نبهان داخل مجتمعه فيكبر هيمنته على قومه. ويبرز ابن بطوطة من جهة أخرى التواصل بين السلطان وسكان البلاد من خلال أكل لحم الحمار. فلاحظ ابن بطوطة أنه كان يوجد على مائدة السلطان لحم الحمار الإنسي وهو لحم كان يباع بالسوق. فلم يجد حينئذ فرقا بين حاكم البلاد ورعيته فيقف منهم جميعا موقف الرافض لعاداتهم والمعادي لتقاليدهم المختلفة عن تقاليد سكان بلده الأصلي بلاد المغرب.

ويخلص ابن بطوطة إلى الاستنتاج أن الخلاف بين الأباضية سكان بلاد عمان وسكان بلاد المغرب لا يوجد في نهاية الأمر بين السلطان وسكان مجتمعه بل الخلاف الرئيس كان بين هؤلاء جميعا والواردين عليهم أو الغرباء لاسيما الذين يعتنقون المذهب السني في بلاد المغرب.

نسج إذن ابن بطوطة خطابا انطلاقا من رغبته في معرفة «الآخر» فتضمن خطابه أخبارا عن سكان بلاد عمان وهياكل النفوذ فيها تقوم على التركيز على أدوات ممارسة السلطة وأوجه التضامن بين أفراد المجتمع الواحد. فاختلف ابن بطوطة معهم حينا وذكر محاسن ممارساتهم أحيانا فيعلم بالنتيجة حدودا بين مجالات مجتمعية متباينة يمكن الاستفادة من تجربة أهلها وأحيانا متناقضة يجب الحذر منها وعدم الاختلاط بها.

وينسى ابن بطوطة ذكر المجتمعات المحلية التي تنتشر في الشمال الإفريقي والتي تقوم هوية سكانها على التفكير المذهبي الإباضي مثل أهل جبل نفوسة أو وادي مزاب أو أهل جزيرة جربة، فلم يقارب بينها وبين مجتمع بلاد عمان في أي مجال من المجالات على عكس المقاربة التي ركز عليها بين المجتمع في ظفار ومجتمع بلاد المغرب الذي يجمع بينهم الإنماء إلى المذهب السني. وقد يكون النسيان المجموعات الإباضية في بلاد المغرب وعدم الإحالة عليها القصد منه خدمة السلطة المركزية في

(36) السالمي، 1995، ص. 364.

بلاد المغرب التي يدافع عنها ابن بطوطة و يحمل فكرها السياسي أو القصد منه هو عدم ذكر مجموعات ليس لها أي وزن سياسي .

ونلاحظ من جهة أخرى أن خطاب الرحلة الذي يخص جربة خلال العهد العثماني ينقسم إلى صنفين. يمثل الصنف الأول تيارا يمثله الورثيلاني نسبة إلى ورثيلان قبيلة قرب بجاية بالمغرب الأوسط. كان الورثيلاني إماما محققا في العلوم وتفقه حتى وصل الغاية في مذهب المالكية عاش بين 1125 و1193 هـ (1713 - 1779م). اكتفى الورثلاني كما سبق أن ذكرنا بنقل أخباره عن غيره ولاسيما عن «أشياخه» من علماء عصره[37].

وحافظ الورثيلاني على نفس الخطاب الذي كان معتمدا خلال العهد الحفصي و لم يغير فيه شيئا لأنه بقي ينظر إلى أهل جربة من الخارج فنعتهم بـ«خوارج جربة». ووضع الورثلاني نفسه ضمن فئة العلماء المالكية الذين كانوا يساندون ابراهيم الجمني المالكي. كان ابراهيم الجمني عالما مالكيا استقر في جربة لمحو مذهب المخالفين الإباضية ويتوسع بمذهبه على حسابهم. يصفه الورثيلاني «بالشياخ البركة سيدي» ويعرفه بـ«زهده وورعه وتواضعه وتهجده ونصحه للطلبة» ونجح إبراهيم الجمني في أن تكون له مدرسة في جربة يصفها «بعظيمة معلومة تكاد أن تكون من المواسم المعلومة» جعلت هذه المدرسة جربة ترتقي في مجال العلم والمعرفة إلى درجة مصر وتونس.

فعكس خطاب الورثيلاني صورة أهل جربة و لاسيما علماء الأباضية عند علماء المالكية ومساندة هؤلاء للشيخ ابراهيم الجمني المالكي في صراعه ضدهم «وتحمله الأذى من خوارج جربة.. واخماد البدعة». فكان الورثيلاني من أنصار توسع المالكية على حساب الإباضية واحتواء المجتمع الكلي للمجتمع المحلي بما يستوجب ذلك من حيوية الأفراد وديناميكية هيئة علماء المالكية.

يتغير خطاب الرحالة مع محمود مقديش خاصة خلال العهدين المرادي والحسيني ليراعي درجة نفاذ مؤسسات الدولة والمجموعة المالكية ثم الحنفية في الجزيرة وضرورة التعايش داخل نفس المجال المجتمعي الكلي.

(37) الورثيلاني، 1974، ص. د (تقديم الكتاب).

انتقل محمود مقديش إلى جربة في سياحة بغرض طلب العلم. وقضى سنة دراسية كاملة في الزاوية الجمنية التي كانت تتكفل بالإنفاق على الطلبة المقيمين بها من ربع أوقافها ومن تبرعات أهل الفضل والإحسان. وكان القائم بالزاوية حينها الشيخ إبراهيم بن محمد الجمني الحفيد المتوفي بعد سنة 1757 بقليل.

ولد محمود مقديش بصفاقس في ستة 1742 وتوفي في سنة 1813 وكان من عائلة نبيهة مالكية تنسب إلى سيدي مخلوف الشرياني. كان يقسم أوقاته بين التدريس واحتراف التجارة. أسس خطابه المتعلق بجربة وأهلها خاصة على مشاهداته ومن أخبار ومعلومات تلقاها من وسط اجتماعي عاش فيه بل أكثر من ذلك كان طرفا فيه. فكان مقديش في تلك السنة طالبا في المدرسة الجمنية وواحدا من 270 طالبا ما بين متعلم للسنة ومتعلم للقرآن الكريم[38].

تقع المدرسة الجمنية في حومة السوق التي بدأ حينها تلعب دور المركز ببعده الديني والاقتصادي والسياسي فكانت مفتوحة على جميع طوائف التي يتكون منها سكان الجزيرة وتتكون من حومة تاوريت التي يقتصر المقيمون فيها على المالكية والحنفية ومن الحارة الكبيرة الخاصة بسكنى اليهود من أصل أسباني[39].

فكان محمود مقديش على عكس الورثيلاني ينسج خطابه الخاص بجربة وأهلها انطلاقا من الداخل. فتوقف في تصوره لهم عند عنصرين مميزين رئيسيين اثنين يتمثل العنصر الأول وهو الأهم بأن غالبيتهم وهبية وعرفهم ثانيا بأنهم قبائل من البربر فقال «وكلامهم بالبربرية أكثر». وأكد في الأثناء أنه «فشا فيها مذهب الإمام مالك ونزر قليل من مذهب أبي حنيفة من حين دخلت العساكر العثمانية»[40].

ويذكر خطاب محمود مقديش بالأساس بالخطاب الجبائي المعتمد من قبل السلطة المرادية ثم الحسينية بتونس في الدفاتر الجبائية للقرن الثامن عشر التي تقسم أهل جربة إلى طائفتين أباضيتين وهبية ومستاوة. فأهمل الخطاب الجبائي ذكر

---

(38) مقديش (محمود)، 1988، أنظر مقدمة المحققين.

(39) A. L. Udovitch et L. Valensi, «Communautés juives en pays d'Islam : identité et communication à Djerba», Annales, 35è Année, n° 3-4, mai-août 1980, pp. 764-783, p. 774.

(40) مقديش (محمود)، 1998، ج.1، ص. 141.

المالكية لأن أفراد العائلات المالكية الشريفة كانوا معفيين من دفع الضرائب. أما في خطاب مقديش فإنه ركز على الطائفة المالكية والحنفية لأنه كان ينتسب إليها ويعيش بين ظهرانيها وذكر الفئة الأباضية الوهبية دون الأباضية المستاوة لأنها تمثل الأغلبية العددية ولها السلطة والنفوذ في الجزيرة عن طريق عائلة بن جلود التي تمسك بمشيخة جربة وتمثلها وترمز إليها.

وذكر محمود مقديش بصورة أهل جربة عند الرحالة الذين سبقوه فلمح إلى ما حكي (عنهم) في «نزهة المشتاق»(41) للشريف الإدريسي و«رحلة التجاني»(42) ليخفف من حدة الحدود الفاصلة بين المالكية والطائفة الوهبية. وكان مصدر هذا التخفيف صادر عن الأباضية أنفسهم. فقد تخلوا عن الكثير من الصفات التي كانت تميزهم في السابق ووصفها مقديش بأنها «أمور لا تليق يتنزهون اليوم عن أكثرها» «فقد استصلحوا - والحمد للاه - عن تلك الرذائل».

ويصرح مقديش نفسه بالأسباب التي أدت إلى ربط الجسور بين الوهبية وغيرهم من الطوائف التي تكون سكان جربة فيشير إلى وقع نفوذ العساكر العثمانية في الجزيرة التي مكنت أيضا من نفاذ المؤسسات المخزنية وخاصة مؤسسة القايد في جربة. وسحب البساط من المؤسسات المحلية فتم القضاء على مؤسسات العزابة العليا بداية من عهد علي باشا (1756 - 1735) بصفة نهائية وتمكن المخزن من احتواء عائلة بن جلود ثم وظف الحسينيون عائلة بن عياد المخزنية لتولي قيادة جربة لمدة قرن تقريبا. فانتقل الثقل السياسي للأباضية إلى تونس حيث يوجد أهم مركز لأعيان أباضية جربة الشتات(43).

وتحت تأثير الزاوية الجمنية المالكية تخلت عدة عائلات تمثل أعيان الأباضية المستاوة مثل عائلة الساطوري عن انتسابهم الأصلي فاعتنقوا المالكية بصفة

---

(41) الإدريسي (الشريف)، المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق للإدريسي، تحقيق محمد حاج صادق، OUP-Publisud، 1983.

(42) التجاني (أبو عبد الله)، رحلة التجاني، الدار العربية للكتاب، 1981.

(43) المريمي (محمد)، «مجموعات الجربيين الشتات وعلاقتهم بمجتمعات حوض البحر الأبيض المتوسط في العصر الحديث»، دراسات في تاريخ جربة، اللجنة الثقافية بميدون، تونس، 1996، ص ص. 82- 103.

تدريجية وحولت المساجد التي كانت تنسب إلى الأجداد المؤسسين لتلك العائلات وتحكمها مؤسسات الجماعة عند الأباضية إلى ذرية العائلات نفسها ليحتكر السلطة فيها أفرادها من الذرية على حساب الجماعة الأباضية على غرار ما كان معتمدا في الزاوية الجمنية.

ومجمل القول، فلقد توصلنا في ما سبق إلى القول أن مصطلح «الخوارج» كان في نهاية المطاف له نفس المعنى ونفس المدلول عند كل من ابن بطوطة في سياق حديثه عن ظفار وبلاد عمان والرحالة الذين مروا بجربة وذكروا أهلها خلال العهد الحفصي وقبله ويعني المصطلح بالأساس الخروج عن طاعة المسلمين السنة/ المالكية وعن سلطانهم.

وخلافا لذلك لم تكن لفظة الأباضية لها نفس المعنى ونفس المدلول عند كل من ابن بطوطة والرحالة والجغرافيين الذين زاروا جربة وذكروا أهلها. تعني لفظة الأباضية عند ابن بطوطة بالفعل «الآخر» الذي يتمثل في أهل عمان الذين يتخذون من مدينة نزوى عاصمة لهم. وتحتوي لفظة الأباضية كما وردت عند ابن بطوطة بهذا المعنى بالنسبة إلى الباحث على نظرة إلى «الآخر» من منطلق خارجي.

أما لفظة أباضية كما وردت عند الرحالة الذين وفدوا على جربة وذكروا أهلها خلال العهد العثماني ولاسيما محمود مقديش فتعني السياق أو المرحلة التاريخية التي تميزت بشكل من التعايش أو الوفاق المفروض على أهل الجزيرة من قبل السلطة المركزية وأعوانها وحلفائها داخل المجال الجزيري. وقد تحقق هذا الوفاق بهذا المعنى بالفعل بداية من عهد علي باشا.

الخـــــاتمة :

يبدو خطاب الرحلة إذا تعبيرا عن تجربة تتحمل جوانب نفسية عديدة ترتبط بالرحالة فعبر ابن بطوطة مثلا في مناسبات عدة بتعبير ذاتي عن «كرهه» لمرافقيه بمجرد أنهم أباضية يختلفون عنه في عاداتهم وتفكيرهم وعبر ابن ناجي عن «خوفه» لما عين في جربة لأول مرة بسبب انتماء سكانها إلى مذهب «الخوارج».

ولكن أدب الرحلة كما ورد عند ابن بطوطة والرحالة الذين ذكرناهم سابقا الذي ذكروا المجتمعات الأباضية التي ركّزنا عليها أنتجته في نهاية المطاف فئة اجتماعية كانت تروج له فتنقله من مستواه الشفوي ليصبح في شكله المكتوب. ينتمي الفاعلون في أدب الرحلة بالنسبة إلى ما يهمنا إلى التفكير المذهبي السني ولاسيما المالكي وينخرطون في المجتمع الكلي الذي تمثله سلطة مركزية سنية ويتجنون على كل ما هو تعبير عن نفوذ محلي انفصالي.

ويتقاطع خطاب الرحلة مع خطاب مشايخ الدين والعلم وغيره فيحصل نفس الرسم رغم اختلاف المجالات فنجد في أدب الرحلة «الخوارج» مقابل الموالين أو الحلفاء الموضوعيين للسلطة وفي النص الديني «أهل الحق» والذين هم غير ذلك.

وفي جميع الأحوال، يقوم خطاب الرحلة شأنه في ذلك شأن الخطاب الديني بدور المبرر للواقع الذي تعيش فيه تلك الفئة ومولدا له. ورغم تنوع انتماء أصحاب تلك الفئة واختلاف مصالحهم الضيقة إلا أنه تكون لهم القدرة على أن يضمنوا خطابهم ذاك مصالحهم التي تكون مرتبطة بمصالح الفئة المتولية لجهاز الدولة.

كان ابن بطوطة مثله مثل الرحالة الذين اهتممنا بهم ومشايخ الدين والعلم الذين ذكرناهم ينتمون إلى فئة اجتماعية واحدة كان القاسم المشترك بينها هو انخراطها في مشروع مجتمعي يبرره الإسلام السني ولاسيما المالكي يقوم على ممارسة معينة للنفوذ تقوم على أعوان معلومين بإعلانهم الإنتساب إلى التفكير المذهبي المالكي السني.

ويتعارض هذا المشروع المجتمعي مع نظيره الذي يبرره الإسلام الأباضي ويقوم على أعوان يعلنون إنتسابهم إلى التفكير المذهبي الأباضي.

فلم يختلف في نهاية المطاف خطاب ابن بطوطة الذي عاش في القرن XIVم عن خطاب الورثيلاني أو محمود مقديش اللذين عاشا في القرن XVIIIم في التعامل مع الإسلام الاباضي في الجوهر لأنهم كانوا جميعا يفكرون بمنظور سياسي قائم على مساندة سلطة حاكمة يعتمد القائمون عليها على نفس الإسلام السني الساعي إلى التمدد على حساب إسلام الأطراف الأباضي والعامل على احتواء الموالين له.

عرف خطاب الرحلة الإسلام الإباضي بأنه إسلام «خوارج» كلما كانت السلطة المركزية في أيدي حكام يعتنقون الإسلام السني فيما يكون أفراد المجتمع يعتنقون التفكير المذهبي الإباضي ضمن منظومة سياسية وإدارية واحدة.

فلقد وصف ابن بطوطة في هذا الإطار سكان قلهات وتوابعها من بلاد عمان «بالخوارج» لأنهم كانوا تحت حكم سلطان هرمز السني. فلم يبال ابن بطوطة إن كان هذا السلطان أجنبيا أو متسلطا أو غير ذلك. كذلك وصف الرحالة أهل جربة «بالخوارج» حين كانوا يخضعون لدولة الحفصيين فيما كانت الأسرة الحفصية مالكية وكانوا هم يعلنون إنتسابهم إلى الأباضية.

ويوصف أهل بلاد عمان وأهل جربة في خطاب الرحلة بالأباضية في استعمالات وسياقات تاريخية مختلفة. أطلق ابن بطوطة لفظة الأباضية على بلاد عمان التي كانت قاعدتها مدينة نزوى عندما أيقن أن حاكم البلاد محمد بني نبهان ومحكوميه يشتركون في الانتماء إلى نفس المذهب الأباضي. فكان مجتمع الاستقبال بأكمله بالنسبة إليه يؤسس «للآخر». وتصبح تجربة ابن بطوطة حينئذ مع أهل عمان الأباضية تنطلق من رؤية خارجية فتتجه عنايته حينا لمظاهر الاختلاف معهم إلى حد تعليم حدود عميقة بينه وبينهم وأحيانا يسعى للاستفادة من ممارساتهم وعاداتهم لنقل الإيجابي منها والتعريف به.

وأطلق محمود مقديش على أهل جربة لفظة الأباضية أيضا لكن لأغراض أخرى هي غير الأغراض التي اعتمدها ابن بطوطة في بلاد عمان. فلقد لاحظ محمود مقديش أن أهل جربة تجاوزوا مرحلة القطيعة مع السلطة المركزية بتخليهم عن «الرذائل» التي عرفوا بها في السابق والتي استحقوا على ضوئها صفة «الخوارج» وقبلوا الخضوع للسلطة واحتوائها لهم وقبول «الآخر» الحليف الموضوعي لها (أسر وعلماء ومشايخ دين مالكية وغيرهم) على ترابهم.

البيليوغرافيا :

ابن أبي الضياف (أحمد)، **إتحاف أهل الزمان في أخبار تونس وعهد الأمان**، ج. 8، الدار التونسية للنشر، تونس، 1989.

ابن خلدون (عبد الرحمان)، **كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، المجلد السادس، منشورات دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، 1959.

الإدريسي (الشريف)، **المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق للإدريسي**، تحقيق محمد حاج صادق، OPU-Publisud، 1983.

باولو. إم. كوستا، **دراسة لمدينة ظفار (البليد)**، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1984.

بوتومور (توم)، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة سعد هجرس، مراجعة حافظ دياب، ط. 2، طرابلس، 2004، ص. 91.

التجاني (أبو عبد الله)، الدار العربية للكتاب، تونس، 1981.

حسين (أحمد الياس)، **الأباضية في المغرب العربي**، مكتبة الضامر، مسقط، 1996.

رحلة ابن بطوطة **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، تحقيق محمد عبد المنعم العريان، دار إحياء العلوم، بيروت، ط. 3، 1996.

دغفوس (راضي)، عمان في أدبيات قدماء الجغرافيين العرب، **في الحياة الثقافية التونسية**، العدد 180، فيفري 2007، ص ص. 5-11.

السابعي (ناصر بن سليمان بن سعيد)، **الخوارج والحقيقة الغائبة**، مطابع النهضة، سلطنة عمان، 1999.

السالمي (نورالدين)، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان**، 2 ج، مكتبة الإمام نورالدين السالمي، مسقط، عمان، 1995.

شيخة (جمعة)، **قرقنة وجربة من خلال كتب الرحلات**، المطبعة المغاربية، تونس، 1994.

العمري (محمد سعيد دربي)، **ظفار الثورة في التاريخ العماني المعاصر 1964-1975**، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، لبنان، 2004.

عبد الحليم (رجب محمد)، **الأباضية في مصر والمغرب وعلاقتهم بأباضية عمان والبصرة**، مكتبة الضامري، مسقط 1990.

غباش (حسين عبيد غانم)، **عمان الديمقراطية الإسلامية تقاليد الإمامة والتاريخ السياسي الحديث 1500- 1970**، دار الجديد، 1997.

لاكوست (ايف)، **العلامة ابن خلدون**، ترجمة ميشال سليمان، دار ابن خلدون، بيروت ط. 3، 1982.

المريمي (محمد)، **مجموعات الجربيين الشتات وعلاقتهم بمجتمعات حوض البحر الأبيض المتوسط في العصر الحديث**، اللجنة الثقافية بميدون، تونس، 1996، ص ص. 82 - 103.

النجار (عامر)، **الأباضية ومدى صلتها بالخوارج**، القاهرة، دار المعارف، 1993.

الورثيلاني (الحسين بن محمد)، **نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار المشهورة بالرحلة الورثيلانية**، دار الكتاب العربية، بيروت، لبنان، ط. 2، 1974، ص ص. 129 و 653.

الونشريسي (أحمد بن يحي)، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، ج. 1 و ج. 7.

مقديش (محمود)، **نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار**، تحقيق علي الزواري ومحمد محفوظ، جزآن، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1988.

مجهول، **السلوة في أخبار كلوة**، وزارة التراث والثقافة، عمان، مسقط، 1985.

المغيري (الشيخ سعيد بن علي)، **جهينة الأخبار في تاريخ زنجبار**، تحقيق محمد علي الصليبي، مسقط، ط. 2، 1992.

المعمري (أحمد حمود)، **عمان وشرقي إفريقية**، ترجمة محمد أمين عبد الله، ط. 2، مسقط، 1992.

المحروق (محمد)، رحلة في مخطوط «الدر المنظوم في ذكر محاسن الأمصار والرسوم»، للسيد حمود بن أحمد بن سيف البوسعيدي، ورد في نزوى، مجلة فصلية ثقافية تصدر عن مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلام، العدد 47، يوليو 2006م، جمادى الثانية 1427 هـ، ص ص. 9 - 22.

HENIA A., la gestion du waqf khayri en Tunisie à l'époque moderne : du monopole privé au monopole public, in *les fondations pieuses (waqf) en Méditerranée enjeux de société, enjeux de pouvoir*, la Fondation Publique des Waqf du Koweït, 2004.

A. Miquel, Ibn Battuta, in *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition, Leyden Paris, 1990, t 3, pp. 758-759.

L. Lockhart, Hurmuz, *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden Brill, 2005.

G. Durozoi et A Roussel, *Dictionnaire de philosophie*, Nathan, Paris, 1987, p. 97.

A. L. Udovitch et L. Valensi, Communautés juives en pays d'Islam : identité et communication à Djerba, *Annales, 35è Année*, n° 3-4, mai-août 1980, pp. 764-7.

I. R. Netton, article «rihla», in *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition, T VIII, Leiden E. J. Brill, 1995.

Voyages d'Ibn Batoutah, texte arabe, accompagné d'une traduction, par C. Defrémery et B. R. Sanguinetti, Imprimerie nationale, Paris.

Roger Brunet, R. Ferras, H. Théry, *les mots de la géographie*, Reclus-la Documentation française, Paris, 1993, p. 27.

Ghrab, Saâd, *Ibn 'Arafa et le malikisme en Ifriqiya au VIIIè/XIV è siècle*, 2t, Faculté des Lettres de la Manouba, 1996.

الفقيه أحمد الرهوني وإسبانيا
أو «الرحلة الإنسانية في الرحلة الأندلسية»

مصطفى عبد الله الغاشي
كلية الآداب – تطوان

تقـــديم

كثرت في السنوات الأخيرة الماضية الدراسات التي تهتم بالرحلة وما يتعلق بها من موضوع الصورة والآخر والغيرية إلى غير ذلك ؛ وقد استطاعت هذه الدراسات إلى حد ما أن تعكس أهمية الموضوع في حقول معرفية مختلفة وكذا قيمته والنتائج المتوصل إليها خاصة على مستوى المناهج.. وتعتبر المؤلفات المدروسة (الرحلات) مختبرات حقيقية، سواء تعلق الأمر برحلات عربية مغربية أو أوربية. ويبدو أن الموضوع لا زال يفرض نفسه بل يستهوي الدارسين والباحثين. وسوف نسعى من خلال هذه المداخلة المتواضعة إلى أن :

أولا : أن تقدم نصا رحليا إلى حد ما جديد يتعلق برحلة الفقيه أحمد الرهوني إلى إسبانيا خلال صيف 1930، اختار لها كعنوان «**الرحلة الإنسانية في الرحلة الأندلسية**»، ولها عنوان آخر : «**الحلة السندسية في الرحلة الإسبانية**».

ثانيا : الظروف والملابسات التي أحاطت بهذه الرحلة والتي من دون شك كانت وراء الصورة التي أنتجها الرهوني عن إسبانيا خلال تلك الفترة.

ثالثا : الصورة، خلفياتها ومضمونها كما قدمها الفقيه الرهوني أو صورة الآخر الإسباني.

أولا : الظروف التاريخية

تعود وقائع هذه الرحلة إلى بدايات القرن العشرين أي فترة الحماية (1912 – 1956)، وتحديدا عام 1930، وهي الفترة التي عرفت أحداثا كبرى مرتبطة بسياسة الحماية في المغرب سواء في منطقة الحماية الفرنسية، أو المنطقة الخليفية في الشمال والتي كانت تحت الاحتلال الإسباني. هذه المرحلة تميزت بالمعاهدة التي وقعت بين فرنسا وإسبانيا حيث فرضت هذه الأخيرة حمايتها على شمال المغرب والمناطق الجنوبية، وبموجب ذلك أصبحت إسبانيا الحامية الفعلية لشمال المغرب والمسؤولة عن «الأمن ومساعدة الحكومة المغربية في منطقتها من أجل إدخال كل الإصلاحات الإدارية والاقتصادية والمالية والقضائية والعسكرية التي قد تحتاجها، ومن أجل سن القوانين الجديدة وتغيير القوانين القديمة. وتقدم إسبانيا المرشحين لمنصب الخليفة الذي لا يمكنه أن يستمر في مزاولة مهامه ولا أن تتم إقالته دون موافقة الحكومة الإسبانية. كما أعطى لإسبانيا الحق في مراقبة قرارات السلطة المغربية وإقامة تنظيم قضائي مستوحى من تشريعها الخاص»(1).

وبالرغم من المجهودات التي رافقت الاحتلال الإسباني، فقد واجهته مشاكل كثيرة خاصة في مواجهته للمقاومة (معركة أنوال) 1912 – 1926 ؛ و لم يتمكن الإسبان من فرض سيطرتهم على الشمال إلا سنة 1927 وبدعم من فرنسا، ولعل ما صرح به الجنرال الإسباني صانخور خو (مدير المفوضية السامية منذ 1925) له دلالة في هذا السياق «في يومنا هذا، وضع حد لحملة المغرب التي خلال سنة، كانت مشكلة بالنسبة للحكومات، ووصلت في لحظات حرجة إلى حد خلق تحديات جدية للأمة...»(2).

وإذا كانت إسبانيا استطاعت القضاء على المقاومة، فإن هذه النتيجة وإن كانت سلبية ساهمت إلى حد كبير في تحريك الوعي الوطني، ومراجعة طرق مواجهة المستعمر من دون أسلحة حربية لكن بتبني الفكر الإصلاحي ، ومن تم جاء تبني السلفية وحركة الإصلاح. وفي هذا السياق شهدت منطقة الحماية الإسبانية تأسيس الهيأة الوطنية الأولى خلال شتنبر 1930 (عبد الخالق الطريس، وعبد السلام

(1) م. مارتين، الاستعمار الإسباني للمغرب (1912 – 1956) منشورات التل، ص. 86.

(2) بن عزوز حكيم، El socialismo Espagnoly nationalismo Marroqui, Tetouan. p. 53.

بنونة...)، ومن أبرز أعمالها وثيقة المطالب المغربية (فاتح ماي 1930)[3]. ويبدو أن الحكومة الإسبانية هي الأخرى قد اقتنعت بضرورة تغيير سياساتها في المنطقة، وبضرورة التعامل مع رموز الحركة الوطنية.. بل والسعي إلى تحسين صورتها لدى النخبة المثقفة المغربية وبالتالي باقي سكان منطقة الشمال.

ثانيا : أحمد الرهوني والرحلة

ولعل في هذا السياق تدخل رحلة أحمد الرهوني : «الراحة الإنسانية في الرحلة الأندلسية». فالرهوني لم تكن رحلته بمبادرة منه، وإنما بدعوة من الحكومة الإسبانية ؛ فهي إذن رحلة لوفد مغربي لتمثيل المغرب في المعرض الذي نظم بمدينة إشبيلية.

لقد نشرت هذه الرحلة بجريدة الإصلاح[4] ابتداء من العدد 8/364 يوليوز 1930، وانتهت بالعدد 8/384 دجنبر 1930. وتلخص كل هذه الأعداد مجمل الأنشطة والزيارات التي قام بها الوفد المغربي بإسبانيا، حيث منحت لجنة المعرض جائزة ضخمة للرواق المغربي. كما أقامت مأدبة رسمية على شرف الوفد المغربي الذي كان يتكون من : أحمد الرهوني : وزير العدلية، وعبد السلام بنونة : وزير المالية سابقا، والتهامي أفيلال وزير العدلية سابقا، وإدريس بن عبد السلام بناني المستشار بالصدارة العظمى، ومحمد رميقي باشا القصر الكبير، وعبد السلام الريفي باشا أصيلا.

انطلقت الرحلة يوم 13 يونيو 1930 عبر سبتة، وفي هذا السياق يقول أحمد الرهوني : «إننا منذ افتتح معرض إشبيليا وبرشلونا تاقت أنفسنا لأعمال الرحلة إلى الأرجاء الإسبانية بقصد الوقوف على المعرضين المذكورين خصوصا، وعلى بقية البلاد الإسبانية عموما في رفقة موافقة تستجلب السرور خصوصا عند اسقبال الأسبوع المغربي بإشبيليا إذ هو خاتمته... إذ صدرت إرادة سعادة المقيم للمنطقة المغربية الإسبانية الكندي دي خوردانا لترشيح وفد يتوجه لحضور الاحتفال بالأسبوع المغربي بمعرض إشبيليا مؤلف من رئيس، هو وزير العدلية وقاضي القضاة أحمد بن محمد الرهوني وأعضاؤهم باشا أصيلا الغربية السيد الحاج إدريس بن عبد

(3) عثمان أشقرا، الوطنية والسلفية الجديدة بالمغرب، اتصالات سبو، البيضاء، 2007. ص. 25.

(4) جريدة الإصلاح، جريدة سياسية إخبارية علمية أسبوعية كان مقرها المجمع العلمي المغربي بتطوان.

السلام الريفي، وباشا القصر السيد الملالي الرميقي، ورئيس أمناء ديوانية المنطقة، وأمين ديوانية تطوان السيد الحاج إدريس بن عبد السلام بناني وزير المالية والسيد الحاج عبد السلام بن الحاج العربي بنونة والكاتب الأول لوزارة العدلية العلامة الشريف سيدي الحاج محمد بن التهامي أفيلال»[5].

إن صاحب هذه الرحلة أحمد الرهوني يجسد النخبة المخزنية لكن النخبة المثقفة أيضا ؛ نشأ في وسط محافظ، ودرس على الطريقة القديمة في ظل ثقافة الزهد والتصوف... وقد كان كثير التأثر بمحمد بن جعفر الكتاني صاحب السلوة[6] ؛ اشتغل بالتدريس قبل أن يتولى مهام مخزنية : قاضي القضاة، ووزير العدلية ؛ وعلى الرغم من مسؤولياته، فقد كان كثير الكتابة والتأليف.

وقد كانت نهايته بئيسة قضى السنوات الأخيرة من عمره منبوذا من طرف أصحاب السلطة، مبعدا عن كل الوظائف المخزنية.

ومما لاشك فيه أن زاوية النظر عند الرهوني أو النظر إلى الآخر هي مركبة من ظروف العصر المرتبطة بالمغرب، خاصة المنطقة الخليفية الواقعة تحت الاحتلال الإسباني وفشل المقاومة المسلحة. ومن تكوينه الذي يجمع بين القديم والعمل لدى المخزن وفكره الإصلاحي.. وقد كانت كل هذه العناصر حاضرة خلال تنقله وتجواله في إسبانيا خصوصا وأن الزيارة هي زيارة وفد يمثل السلطات العليا في المغرب أي المخزن.

وقد حرصت الحكومة الإسبانية على استقبال الوفد بكل ما يقتضيه البروتوكول الدبلوماسي، سعيا وراء تلميع صورتها في المغرب بهدف اكتساب سكان المنطقة إلى جانبها : «واجتمع الوفد بتطوان يوم الجمعة 16 محزم 1349هـ/يونيو 1930م في الساعة الثامنة صباحا تحرك الركب في السيارات نحو سبتة ووصل العسكريون والمدنيون وأعضاء البلدية وأعيان سبتة في انتظارهم للاحتفال بقدومهم كما وجد هناك النائب السياسي والمقيم المؤقت السيد فيلبتي انطفروس للغاية نفسها»[7].

---

(5) الرحلة، جريدة الإصلاح، العدد 364، 1930. ص. 2.

(6) أحمد الرهوني، عمدة الراوين، تحقيق : جعفر ابن الحاج السلمي، ج.1. منشورات جمعية تطوان أسمير، تطوان 1988. ص ص. 16-30.

(7) الرحلة، جريدة الإصلاح، العدد 364، 1930. ص. 2.

ثالثا : الرهوني وإسبانيا

تجدر الإشارة في البداية إلى أن الآخر الذي تحدث عنه الرهوني في رحلته هو إسبانيا في ظل زيارة رسمية واستقبال رسمي : «ولما عزم على الإقلاع في الساعة العاشرة ودع جميع الحاضرين الركب ونزلوا للأرض وأقلع المركب بين هتافات الأصوات وإشارات الأيدي فلم تمض ساعة وربع والمركب راس بالجزيرة الخضراء القديمة برونقها وجمالها وطيب هوائها وعذوبة مائها معا...»[8]. ومنذ وصول الوفد إلى الجزيرة الخضراء وضع الرهوني إسبانيا تحت المجهر، ويضع الآخر مقابل الأنا أو الآخر كنموذج للاقتداء، وفي صبغة مبالغ فيها يتحول فيها الرهوني إلى بوق لإسبانيا : «ولم ير في هذه الطريق موضع خال من العمارات كما كانت أراضي مغربنا قبل اعتناء هذا المقيم العام بها. أما الآن فإن أرضنا ولله الحمد كادت تشبه أراضي إسبانيا، وإذا طال الحال على هذا المنوال شابهتها من كل جهة إن شاء الله»[9]. وهكذا نلاحظ أن الرهوني يربط بين تقدم وازدهار المغرب بالاحتلال الإسباني، وهذا التصور يضع الرهوني أمام إشكالية معقدة مرتبطة بالهوية والسيادة وبالوعي ومصير الذات ومستقبلها. إن الرهوني وهو يتحدث عن علاقته بالإسبان «المحتل» لا يتردد في الحديث عن علاقات حميمية. وهذا يعكسه الاستقبال الذي خصص للوفد المغربي برئاسة الرهوني : «يقول : «دخل الركب إشبيليا فوجد في انتظاره الرجل الجميل الحسن السيد خوليان مونيس، رئيس قسم غينيا المذكورة في المعرض الإشبيلي، فأوقف السيارات وخرج الركب للسلام عليه فعانق كل واحد من أفراد الركب معانقة الحبيب لحبيبه وحيى الكل بما يليق به وتعارف بالكل وأخذ الركب من ذلك أحسن فأل وهو الخلة إلى المحبة والأنس إذ اسمه خوليان مؤنس اسم فاعل من آنسه يؤنسه فعلم الوفد أن الله سبحانه قد هيأ لملاقاتهم من فيه محبة وأنس...»[10]. ومما لاشك فيه أن هذه العلاقات الحميمية وإن كانت تصدر عن شخص مخزني يفرض عليه البروتوكول الدبلوماسي، التعامل باللياقة والطقوس

---

(8) نفسه.

(9) نفسه.

(10) الرحلة جريدة الإصلاح، مصدر سابق. ص. 2. تم استضافة الوفد الرسمي في فندق ألفونصو الثالث عشر بإشبيليا، وهو حينها أحسن فنادق إشبيليا.

الرسمية فإنه قد جعل من المحتل (إسبانيا) رمزا للإنسانية والأخلاق والحضارة وهو ما كان يتناقض والمرحلة التاريخية التي شهدت كل أنواع الإبادة ضد المقاومة المغربية.

وعلى الرغم من معرفة الرهوني والوفد المرافق له بإسبانيا، فإن ملامح الإعجاب والافتتان كانت حاضرة في كل تنقلاتهم. فعند الوصول إلى إشبيليا انبهر الرهوني بجمال المدينة : «وصل الركب إشبيليا في الساعة التاسعة، بعد سفر ست ساعات، فقالبته أضواءها وأنوار كهربائها من مسافة بعيدة حتى انبهر من حسن ما رأى وصار البعض يسأل البعض الآخر أهذه إشبيليا ؟ أم جنة عاليه ؟ إذ أخذت زخرفة القديم والحديث وجمعت بين جبال ومدن المغرب المحدثة وبين جمال العصر الماضي... فهي ياقوتة بلاد الأندلس»[11].

وفي إشبيليا حرص الإسبان على استحضار البعد التاريخي لهذه المدينة في محاولة للتأكيد على الروابط التاريخية بين المغرب وإسبانيا، وهو ما لقي الاستحسان من طرف الوفد المغربي، يقول الرهوني : «... ثم شرب القهوة رجال بعض الركب صحبة المؤنس في الحي العربي القديم بإشبيليا المشتمل على قصر المعتمد بن عباد وعلى الجامع العظيم الذي بناه المنصور الموحدي في حدود عام 590هـ المشتمل على الصومعة العظمى وذلك من أجمل ما يرى في عصرنا هذا وبه حارة تسمى ملاح اليهود كأن الماشي فيها ماش في أزقة تطوان»[12].

وعلاقة بنفس الموضوع، لم يفوت الرهوني الفرصة للإشارة إلى القوانين الإسبانية الخاصة بالمحافظة على الآثار العربية بإسبانيا، ومعاقبة كل من يحدث فيها تغييرا أو تبديلا بغرامات باهظة : «وأخبر السيد مؤنس أن الأوامر الملوكية تحافظ على بقاء الآثار العربية كما هي من غير تبديل وأن بعضهم أبدل كوة صغيرة قديمة بأخرى كبيرة فألزم بالغرامة ورد القديم إلى قدمه بعد دعوى طويلة على ذلك...»[13]،

(11) نفسه.

(12) الرحلة، جريدة الإصلاح. مصدر سابق. ص. 2.

(13) نفسه. يشير الرهوني إلى أن أعضاء الوفد المخصص لمرافقة الوفد المغربي إلى مدريد كان بعضه يعمل في المنطقة الخليفية خلال سنة 1913 «ووجدوا أن السيد فراسيسكو أكرامونطي كان معروفا لديهم وقت خدمته في إدارة النيابة السياسية عام 1913 في معية السيد دييكو سابدرا ...» جريدة الإصلاح، العدد 365.

ومعنى ذلك أن الإسبان يحرصون على التراث المعماري العربي بإسبانيا، وهو الموقف الذي يستدعي حسب الرهوني كل الاحترام والتقدير من طرف المغاربة على وجه الخصوص على اعتبار أن إسبانيا ترعى وتحمي تاريخهم وماضيهم وحضارتهم ؛ والرهوني هنا منخرط كليا في تلميع صورة إسبانيا المحتل ويجعلها المنقذ للمغرب وتراثه وتاريخه!!؟ هذا الطرح يفتقد إلى الشرعية والمصداقية ويتعارض كليا مع الحقائق التاريخية، بل ويتقاطع مع الإيديولوجية الاستعمارية التي كانت إسبانيا تؤسس مشروعها عليها.

لقد كان الغرض من زيارة الوفد إلى إسبانيا زيارة المعرض المقام في إشبيلية، وقد حرص الرهوني على ذكر بعض تفاصيله وأروقته : «فالباركي (المعرض) عبارة عن روض عظيم جدا اشتمل على عدة ملايين من الأمتار خارجة عن مدينة إشبيليا مملوء كله بالأشجار المشوكة حول مياه متدفقة كان ملكا للأميرة ماريا لويز إحدى أميرات العائلة البربونية المالكة الآن لإسبانيا...»[14].

وقد حرصت الحكومة الإسبانية على مشاركة مستعمراتها في أمريكا اللاتينية، والدول المحمية في إفريقيا ومن ضمنها المغرب، حيث خصصت لها فضاء أطلقت عليه «بلاصا الإسبانية». ويبدو من خلال الوصف الذي يقدمه الرهوني للباركي مدى الانبهار والإعجاب بما شاهده مما جعله يقر بالتفاوت والتجاوز الحاصل بين إسبانيا المحتل والمغرب بمعنى بين الآخر والأنا أي الذات[15]. «ولذلك نجمل القول في أن الوفد زار القسم الإسباني فإذا هو بناء ضخم فخم حاز الجمال كليا في فن صناعته البنائية المزخرفة بالزخرفة العربية القديمة والأوربية وبالأخص الإسبانية الحديثة وبداخله غرف عديدة تحتوي على الآثار القديمة وصور ملوك الزمان القدماء والأدوات والسلك وغيرها»[16].

لقد حظي قصر المعتمد بن عباد بزيارة الوفد المغربي حيث لم يخف الرهوني إعجابه بهذا البناء التاريخي والحضاري، وقدم له وصفا يعكس مدى الإعجاب

---

(14) نفسه.

(15) للتفصيل في وصف المعرض يمكن العودة إلى جريدة الإصلاح. العدد 366. ص. 1.

(16) نفسه.

والانبهار، وهو ما عبر عنه الفقيه الرهوني بقوله : «... وجملة القول أن فيه عبرة فرحم الله تلك العقول التي هندست هذا البناء ورحم الله أولئك الأمراء الذين خلفوا بعدهم ما يدل على علو هممهم»[17]. وبهذه المناسبة لم يفوت الرهوني الفرصة لكي يتقدم بالشكر لإسبانيا لما تبذله من مجهودات للحفاظ على التراث المعماري العربي : «وشكرا ثم شكرا للأمة الإسبانية وحكومتها التي حافظت على هذه الآثار التي خلفها ذلك السلف لهذا الخلف ليتذكر الأبناء ما فعله الآباء وليترحموا عليهم»[18].

لقد خضعت زيارة الوفد المغربي لإسبانيا لترتيبات خاصة، إذ يبدو أن زيارة الوفد للرواق المغربي تصادف مع فوزه بجائزة أحسن رواق بالنظر إلى قيمته الفنية كما يذكر الرهوني ذلك أنه صمم على الطريقة التقليدية المغربية التطوانية. كما حظي الوفد باستقبال من طرف ولي العهد الإسباني بتاريخ 19 محرم 1349هـ الموافق ليونيو 1930، مما يعكس القيمة التي أعطيت للوفد ورهانات الإسبان عليه.. إذ يبدو أن إسبانيا كانت تسعى إلى إعادة ترتيب علاقاتها مع المغرب، خاصة المنطقة الشمالية التي كانت تعرف توترا في العلاقات نظرا لرفض السكان للاحتلال ومقاومته.

ومن المشاهد التي استرعت انتباه أحمد الرهوني مصارعة الثيران التي حضرها رفقة الوفد المغربي، إلا أن الفقيه الرهوني لم يستنكر هذه اللعبة بالنظر إلى المعاناة التي يعانيها الثيران أثناء مصارعتها بل اعتبرها نموذجا للشجاعة الإنسانية «وهذا العمل وإن كان فيه من القساوة ما لا يخفى إلا أنه يمثل الشجاعة الإنسانية»[19]. والملاحظ أن الرهوني كان شحيحا في حديثه عن مصارعة الثيران، ولعله بذلك يريد تجنب إثارة أي موقف قد يسيء إلى الإسبان أو يؤثر على زيارة الوفد إليها خصوصا وأن هذه اللعبة تحظى بدعم شعبي كبير في إسبانيا.

وقد تمكن الوفد المغربي من زيارة مدينة قرطبة في طريقه إلى برشلونة ؛ وبهذه المدينة تمكن الوفد من زيارة مسجد المدينة (الجامع الأعظم) والذي كما يقول

(17) نفسه. العدد 367. ص. 2.

(18) نفسه. من الملاحظ أن الرهوني في كل زياراته للمآثر العربية في إسبانيا يستحضر تطوان للتشابه الكبير بينهما. انظر مثلا : جريدة الإصلاح، ع. 367. ص. 2.

(19) جريدة الإصلاح. العدد 371. ص. 2.

الرهوني : «طفنا بجميع أرجائه وشاهدنا العجب العجاب من إتقان البناء وحسن التزويق وغرائب الصنعة الهندسية وتجلت لنا أرواح أولئك العظماء الذين شيدوا هذا المعبد منذ ألف سنة ولا زالت جدرانه وسقوفه على حالها كأنها شيدت منذ نصف قرن...»[20]، إلا أن الرهوني يعقب بأن هذا الجامع تحول إلى معبد للمسيحيين والرهبان «... ووجدنا بالمعبد الذي في وسط الجامع جماعة من المسيحيين يؤدون عبادتهم بغاية الخشوع...»[21].

والرهوني لا يفوت أي فرصة ليتحدث فيها عن الآثار الإسلامية العربية بالأندلس لكي يتوجه بالشكر والثناء لإسبانيا على ما تبذله من مجهودات للحفاظ على تلك الآثار «ثم الفخر كل الفخر رجال الأمة الإسبانية الذين حافظوا على هذه المعاهد مدة من ألف سنة لم يتركوا يدا عادية تطمس آثار أولئك العرب بل حافظوا عليها ورمموا المتلاشي منها كما هو شأنهم في جميع الآثار القديمة الموجودة ببلادهم التي ورثوها عن أسلافهم»[22]. فبالنسبة للرهوني المحافظة على القديم أعظم من بناء الجديد.

لقد كان وصول الوفد المغربي إلى مدريد يوم 20 يونيو 1930، وقد كانت هذه الزيارة مناسبة للرهوني لينقل مشاهداته عن هذه المدينة من حيث كونها عاصمة، ومدينة عصرية بالنظر أيضا إلى ما تتوفر عليه من ميادين شاسعة (ميدان الشمس)، ووزارة الداخلية، وإدارة التلغراف، وإدارة البريد، والفنادق الفارهة، ومسارح (مسرح أبولو)، ومجلس الوزراء، ووزارة المالية... الخ.

ويبدو من خلال ما يستعرضه الرهوني عن مدينة مدريد أنه افتتن بها إلى حد كبير، ويبدو ذلك جليا في تعابيره وتنقلاته : «... وعند الساعة السادسة لبينا دعوة رئيس الوزراة وذهبنا لإدارة الحربية وهي فوق ما يصفه الإنسان من الزخارف...»[23].

«ثم رجعنا إلى الفندق وقد أرخى الليل سدوله وبدت مصابيح السماء والأرض تزهو ومعنا الصديق الوفي «الرويز» ترجمان الوزارة ينبهنا في الطريق للدور

(20) نفسه. ع.273. ص. 2.

(21) نفسه.

(22) نفسه.

(23) الرحلة، جريدة الإصلاح. مصدر سابق. ع.573. ص. 2.

العظيمة والإدارات الكبيرة ويؤنسنا بلطفه وإحسانه ونحن نتعجب مما نرى ونسبح الله ونكبره على عظمته وجلالته اللتين أمد بهما خلقه في أرضه وهناك رأينا دارا ذا 14 طبقة فاستعظمناها وقلنا إذا كان هذا في أربعة عشر فماذا يكون في 90 طبقة كما يقال عن أمريكا فسبحان الواحد القهار»[24].

لاشك إذن أن الاندهاش كان باديا على أحمد الرهوني وهو يتحدث عن مدريد، وعن المعاملة التي لقيها الوفد المغربي من طرف رجال الدولة الإسبان أنساه ذلك معاناة المغاربة القابعين تحت الاحتلال وممارساته، بل على العكس من ذلك يزيد في الشكر والثناء والمجاملة للإسبان «وقد قيل قديما بالإحسان يملك الإنسان إننا بكل فرح سنرفع لسمو خليفتنا المعظم وسعادة المقيم العام الأكبر ما أهديته لهم يا صاحب السعادة من سلامكم وسلام مديركم المحترم وكذلك لرجال المخزن الشريف ولكافة عنصرنا الإسلامي الكريم ولاشك عندنا في أن الجميع سيهتز فرحا وطربا ببلوغ سلامكم ويزيد ابتهاجا عندما نشرح له مشافهة ما لقيناه منكم ومن جميع سكان إسبانيا من أنواع الاحتفاء وضروب الاعتناء»[25]. ثم يتابع : «فكونوا يا سعادة الوزير والحاضرين واثقين بأن جميع سكان المنطقة المحمية من رؤساء ومرؤوسين وضيوف راسخون في محبتهم محبة قلبية ناشئة عن حسن أخلاقكم وحسن معاملتكم وطيب معاشرتكم. وكلهم يهدون إليكم سلامكم ويباذلونكم بمثل مشاعركم الكريمة...»[26].

وخلال إقامة الرهوني بمدريد زار الوفد القصر الملكي، وقصر العدلية ؛ وعلى الرغم من طابع الاختزال الذي ميز كتابته فقد كان الاندهاش والافتتان باديان عليه وعلى الوفد المخزني نظرا لما كانت تتميز به مدريد ومؤسساتها من مشاهد لم يألفها مغاربة مغرب الحماية «فقابلنا وزير العدلية بغاية الترحيب والتكريم وطاف بنا في قصر الوزارة العدلية فإذا هو قصر يقصر القلم عن وصفه»[27]. «ثم عرضوا علينا

---

(24) نفسه.

(25) نفسه. ع. 376. ص. 2.

(26) نفسه.

(27) الرحلة، جريدة الإصلاح، مصدر سابق. ع. 673. ص. 2.

زيارة قصر العدلية الأعظم المبني حديثا في هذه العاصمة على أعظم وأحسن طراز يوجد على ظهر البسيطة بشهادة كل من أعيان أوربا وأمريكا وآسيا...»[28].

«... فإذا هو والحق يقال قصر لم ير أحد مثله فيه عدة ساحات يفضي بعضها إلى بعض تحيط بكل ساحة عدة بيوت وغرف لم تترك من حسن الهندسة وإتقان البناء وزخرفة الجدران والأراضي والسقوف بأنواع التزويق والزرابي والكراسي المذهبة والتريا العظيمة، هذه الغرف مقسمة أحسن تقسيم منها للانتظار ومنها للمحاسن ومنها للتشاور ومنها للحكم الابتدائي ومنها للحكم الأعلى ومنها للاستئناف ومنها للكتاب ومنها للسجن، وكل ساحة ذات طبقات تدهش الناظر وفي سقوفها عدة تماثيل»[29].

ولقد كان الرهوني جد متأثر من هذه الزيارة حيث لقي الوفد المغربي استقبالا رسميا استعمل فيه كل ألوان البروتوكول... وهو ما دفع الرهوني إلى اعتبار السلوك الإسباني «كمال حسن أخلاق هؤلاء الناس وكرم طباعهم». ولم يقف الرهوني عند هذا الحد بل ذهب إلى حد إعطاء تفسير لذلك: «... ولا عجب فإن التربية الحسنة لا تحصد إلا الخير وذلك لأننا ما مررنا بشارع من شوارعها إلا وأخبرنا السيد الرويز بأن هذه المدرسة أعدتها الحكومة والجمعية الخيرية لإيواء أولاد الأعيان والطبقة الوسطى أو السفلى بقصد التعليم والتربية بعضها للذكور وبعضها للإناث وبعضها مختلط وقد أخبرنا مرة عن دار الملتقطة ويعلمونهم ويهذبونهم ...»[30].

والحقيقة أن ظاهرة الافتتان رافقت الرهوني في كل المحطات التي زارها الوفد المغربي. ففي مدينة برشلونة لفت انتباه الرهوني ما تزخر به المدينة من مناظر وملاهي ومسارح «وبرشلونة أجمل مدن إسبانيا بعد العاصمة مدريد وأرضها لا مثيل لها في الجودة وطيب الهواء والماء فأرضها تسقى من أقنية فخارية صنعت أيام العرب فالسفر إليها كثير اللذة بديع المناظر من ناحية البر والبحر»[31].

---

(28) نفسه.

(29) نفسه.

(30) نفسه.

(31) نفسه. العدد 378. ص. 2.

وفي موقع آخر يقول واصفا برشلونة : «والمدينة وافرة الاتقان وافية التنظيم ولأهلها أخلاق جيدة وهمم عالية محبون للزخارف ومجتهدون في السعي وراء العمل وهم أهل بذخ ورقي».

«برشلونة حافلة بالملاهي والمسارح والمنتزهات في كل جانب ولأهلها ولوع بالطرب فهي مجموعة قصور وبين الأشجار وبرك المياه البديعة».

«وشوارعها في تناسق مستمر وأهم مكان فيها «راميلان» أي الرمل طوله 1200 متر وعرضه 450 متر وهو حافل بالأشجار الباسقة، فأهل المدينة يخرجون في المساء لاستنشاق الهواء النقي وسماع الأنغام...»[32].

وخلال مقامه ببرشلونة زار الوفد معرض المدينة، والبويبلو والبلاصا دي إسبانيا، والبركة، وهي محطات لم يستطع الرهوني إخفاء الانبهار والافتتان اللذان رافقاه في هذه الجولات «... وعلى أي فإن هذه البركة من أعجب ما خلق الله سبحانه على يد البشر فسبحانه من إلـه ما أعظمه وما أدق صنعه فحمدنا الله وشكرناه على هذه القدرة العجيبة»[33]. ومن خلال هذا التصريح تبدو لنا ذهنية الرهوني من حيث هو مثقف ديني لا يستطيع تفسير المشاهد إلا من خلال الجهاز الديني. ومن خلال ذلك تبدو عقلية النخبة المثقفة لمغرب الحماية، وهي عقلية تقليدية بطبيعة الحال، مرتبطة بالفكر الغيبي الذي تفسر به كل شيء. لكنها منجذبة إلى المظاهر الحداثية التي شاهدوها في الغرب واستحسنوها وتمنوا تحقيقها في المغرب.

ومن المشاهد الأخرى التي أثارت انتباه الفقيه الرهوني خلال مقامه ببرشلونة ظاهرة الاحتفالات الإسبانية سواء العصرية منها أو القديمة ؛ فبالنسبة للرهوني الإسبان محافظون بالرغم من كل ما حققوه على درب التقدم والحضارة يقول : «وبعد ذلك ذهبنا لدار البلدية حيث شاهدنا هناك رقصا لطيفا في ساحة الدار بين صف من الرجال وآخر من النساء على نغمة موسيقى أميركية وهذا الرقص نوع لطيف مشتمل على آداب عائلية ليس فيه ما يعاب في العرف الأوربي وهو يمثل رقصا قديما لأهل برشلونة وفيه من البشر ما لا يحصى عدده»[34].

---

(32) الرحلة، جريدة الإصلاح. مصدر سابق. ع.873. ص. 2.

(33) نفسه.

(34) نفسه.

كما حضر الرهوني ورفاقه حفلات الغناء الأندلسي والذي كان يستحضر من خلاله الطرب والغناء في تطوان : «وبيدهن ما يسمى عندنا بالهندقة». وهذا العيد عندهم مرادف لما نسميه نحن «العنصرة»[35].

وقبل أن يغادر الوفد برشلونة، حظي بشرف زيارة معمل القطن (25 يونيو 1930) وهو كما يقول الرهوني : «عبارة عن ساحة واسعة جدا بداخلها مخازن عظيمة مملوءة بالمعامل». والملاحظ أن الرهوني استطرد كثيرا في الحديث عن تفاصيل هذا المعمل سواء ما تعلق بكيفية العمل أو الذين يعملون به وما يحظون به من حقوق ورعاية صحية واجتماعية وتربوية، وهو ما دفع بالرهوني إلى التعقيب بقوله : «ومن هذا المعمل الذي ملأ قلوبنا فرحا وشوقا بأن نرى نظيره في بلادنا في أقرب وقت وما ذلك على الله بعزيز» . ومعنى ذلك أن الرهوني لم يكن يتمنى نقل فقط معمل القطن للمغرب بل أيضا طريقة عمله ونظامه والحقوق التي يتوفر عليها العاملون به كما سبق الذكر. وهذه الصورة تعكس في واقع الأمر خاصية الانفتاح التي كانت تتميز بها بعض النخبة من الفقهاء من مغرب الحماية.

كما زار الوفد خلال أيامه الأخيرة ببرشلونة معمل لصناعة القطار الذي اعتبره الرهوني إحدى مظاهر الرقي الإسباني : «يصنع كل أسبوع قطارين تامين يخرجان منه ... وبه عدد كبير من الحديد فسألناهم عن مواده فأخبرونا أن جميع المواد من المدينة الإسبانية بلباو فعجبنا من هذا الرقي العظيم...»[36].

وعند زيارته لمكان الهاتف، كان الانبهار والاندهاش باديان على الرهوني ورفاقه ؛ فالمكان غير مألوف عندهم ويعكس مستوى التفاوت والتجاوز بين إسبانيا والمغرب. فالأمر لا يتعلق فقط بزيارة لإدارة وإنما بتجربة، أي الاتصال بالمغرب (تطوان) والتحدث إلى أقربائه : «ثم حول الخط لديوانة تطوان للاتصال بالحاج أحمد الرهوني فقال قائلا من ؟ فقال له والده من أنت ؟ فقال الحاج أحمد الرهوني : وأنت من ؟ فقال أنا ولدك، فقال أين أنت ؟ فقال ببرشلونة. فقال أمر عجيب، فسأله والده عن الأهل والأحبة وأمره بإبلاغ سلام الوفد إلى أقاربهم. وقد

(35) نفسه.

(36) الرحلة، جريدة الإصلاح. ع. 382.

كاد الوالد والولد يجن من الفرح بهذا الاتصال الغير المنتظر ثم ودعه، ثم حول الخط إلى ديوانة سبتة...»[37].

والواقع أن الرهوني في كل مناسبة يزور فيها إحدى المعامل أو المؤسسات العصرية الحديثة يتمنى نقل ذلك إلى المغرب لأن التقدم في نظره يكمن في نقل هذه الأشياء دون أن يكون هناك تراكم تاريخي. «وقد تعجبنا من هذه الأعمال وتمنينا لو يوجد لدينا نظيره لأنها من دلائل الحياة»[38].

لم تكن زيارة الرهوني لإسبانيا للاستجمام وإنما كما يقول : «كان الغرض الوحيد من هذه الرحلة هو زيارة الأماكن العظيمة والغريبة». وهي الأماكن التي أشرنا إليها آنفا، بالإضافة إلى المكتبة العامة بمدريد عند طريق العودة : «وهي مكتبة عظيمة جدا ذات بيوت وغرف واسعة وطبقات عدة وجميع جدرانها مملوءة بالرفوف وفيها من الدفاتر ما يعد بالملايين...»[39].

على سبيل الختام

لقد انتهت زيارة الرهوني لإسبانيا يوم 28 يونيو 1930، وفي هذا الإطار لابد من الإشارة إلى أن هذه الزيارة لم تكن طويلة بل وسريعة خضعت لترتيب مسبق تبعا للأهداف المرسومة لها، فالأمر يتعلق بوفد رسمي مخزني تم انتقاؤه بدقة، كما تم انتقاء أماكن الزيارة : إشبيلية ومدريد وبرشلونة فإذا كانت إشبيلية تضم الآثار العربية الإسلامية التي تسهر إسبانيا على المحافظة عليها فإن صورة مدريد هي عاصمة الدولة ومدينة عصرية بالنظر إلى ما تتوفر عليه من مؤسسات حديثة. أما برشلونة فهي مدينة الصناعة والتقدم.

وبناء على ذلك، لم يتردد الرهوني في اعتبار إسبانيا مثالا للتقدم والحضارة، بل والمطالبة باتباع نهجها وفي ظلها أي الاحتلال. ويبدو أن إسبانيا قد استطاعت أن

(37) نفسه. من بين الأماكن الأخرى التي زارها الوفد المغربي، مصنع الزجاج حيث تصنع الأواني الزجاجية وأغطية المصابيح الكهربائية... الخ.

(38) الرحلة، جريدة الإصلاح. ع. 384.

(39) نفسه.

تحقق بعضا من أهدافها في هذه الزيارة ؛ فقد كان طابع التأثر والإندهاش والإنبهار إلى حدود الإفتتان بادية على الوفد المغربي، وهو الأمر الذي سوف يؤثر على الرأي العام في المنطقة الإسبانية من المغرب المحتل حسب الإعتقاد الإسباني.

لقد نقل إلينا الرهوني الكثير من المشاهد الإسبانية لكنه كان بعيدا عن الموضوعية ؛ فإسبانيا كانت تحتل جزءا من المغرب إلا أن الرهوني كان مسالما إن لم نقل مستسلما لها، فقد عمل بوعي أو بدونه على تلميع صورة إسبانيا المحتلة، فلم يشر إلى احتلالها للمغرب ولا إلى الممارسات اللاإنسانية التي مارستها ضد المقاومة خاصة في منطقة الريف (الأسلحة الكيماوية).

إن مما لاشك فيه أن علاقة الرهوني بإسبانيا وموقفه منها (إيجابيا طبعا) كانت إحدى الأسباب الأساسية التي سوف تؤثر على مستقبله السياسي ومشوار حياته حيث قضى فترة من حياته معزولا منبوذا إلى أن توفي أقل ما يمكن القول عنها أنها كانت «بئيسة» إذ لم تشفع قيمته العلمية والمعرفية والدينية والتاريخية والسياسية.

تتاري في اليابان

عبد الرحيم بنحادة
كلية الآداب – الرباط
المغرب

في نونبر 1904 هاجمت السفن اليابانية الأسطول الروسي في Port-Arthur بدون سابق إعلان، وألحقت به خسائر فادحة، معلنة بذلك أول نصر عسكري لقوة شرقية على قوة أوربية لم يحقق منذ أمد بعيد. وقد كان لهذا النصر صدى قوي في جميع بقاع المعمور وخاصة في البلاد المستعمرة. وكان له صدى «لا يمكن أن يوصف» في البلاد الإسلامية التي تفاعلت مع النصر وتماهى الإعجاب بالأمل، ورأى المسلمون في اليابانيين نموذجا يحتذى في الوطنية وبقيت عيون المسلمين «مسمرة على جزر الشمس المشرقة»، لمعرفة السر الياباني، ورأى فيهم البعض مسلمون بالفطرة لم يفطنوا بعد إلى سر القوة الخارقة، وذهب آخرون إلى القول بأن اليابانيين عليهم أن يعتنقوا الإسلام إذا ما أرادوا استثمار تقدمهم سياسيا.

وكان من بين من اهتم بهذا الأمر عبدالرشيد إبراهيم، وهو تركي من أصول سيبيرية ولد سنة 1857-1944 كما هو مسجل على شاهد قبره في مقبرة طاما Tama Rei'en بين مقاطعتي فوتشو وكوكاني في طوكيو، في مدينة طارا من أسرة وفدت من بخارى. وبعد دراسته في مسقط رأسه وفي مدينة كازان، توجه عبد الرشيد إلى المدينة المنورة التي تابع بها دراسته وعمق معارفه الفقهية بها. وعند عودته إلى روسيا سنة 1885 أصبح مدرسا بمدينته، ولأنه كان يتقن اللغات التركية والعربية والفارسية بالإضافة إلى اللغة الروسية، وكان ضالعا في العلوم الشرعية، فقد تبوأ مكانة متميزة في المشهد الثقافي والسياسي في روسيا حيث شغل سنة 1892

منصب رئيس المجلس الروسي لمسلمي روسيا، وهو المنصب الذي استقال منه بعد ثمانية شهور.

كان عبد الرشيد مقتنعا بالإصلاح في جميع مستوياته ولذلك انخرط في «التيار التجديدي» وهو التيار الذي دافع عن أطروحاته على صفحات كتابه «**عالم الإسلام**» ؛ وبالإضافة إلى الدفاع عن التجديد كان عبدالرشيد صوفيا ملتزما من مريدي الطريقة النقشبندية التي عرفت «بعناداتها بالتطبيق الصارم للشرع الإسلامي وأكثر تحمسا لمقاومة كل أشكال الهيمنة المسيحية». ويظهر هذا الازدواج الثقافي على طول صفحات الكتاب كما يبرز في مختلف المقالات التي كان ينشرها على صفحات «**الصراط المستقيم**».

كان عبد الرشيد أيضا مناضلا سياسيا انخرط في النضال من أجل تمتيع المسلمين الروس بحقوقهم السياسية والاجتماعية، وإليه يعود الفضل في كتابة أول بيان سياسي لمسلمي روسيا يستنكر فيه القمع والاضطهاد، ويفضح نشاط البعثات التبشيرية الأورتودكسية ويدعو فيه كافة المسلمين التتار إلى الاتحاد من أجل تحقيق نهضة ثقافية واجتماعية ؛ وقد كان النشاط السياسي للمؤلف سببا للزج به في السجن في أوديسا سنة 1904، وأنه لم يصدر في حقه العفو كما الشأن بالنسبة لبعض السجناء (ص. 92)(*) بمناسبة ميلاد الأمير Alexis ابن الإمبراطور نيكولاي الذي ولد في 30 من يوليوز 1904.

كان عبدالرشيد كثير التنقل والترحال كما يظهر الجدول التالي، وهو ما كان له أثره الواضح على كتابة رحلته :

المـــــدة	المكـــــــان
قبل 1885	استانبول – الإسكندرية– المدينة المنورة.
1893-1894	آسيا الوسطى والبلوغ إلى حدود الصين.
1897-1900	مصر– تركستان الصيني– فلسطين – إيطاليا – فرنسا– النمسا– البلقان– القوقاز.

(*) عبد الرشيد إبراهيم، عالم الإسلام (ص 92) جميع الصفحات الأخرى ترد في سياقها داخل المتن في هذا المقال.

المـــدة	المكـــــان
1910-1908	الرحلة إلى اليابان – منشوريا – سنغفورة–هونغ كونغ – الهند– مكة– بيروت– استانبول.
1911	طرابلس الغرب.
1914	ألمانيا.
1917	الاستقرار في مصر وتركيا.
1944-1934	العودة إلى اليابان والاستقرار بها إلى حين وفاته.

كان الهدف من كثرة التنقل هو تعميق المعرفة الدينية والعلمية وتعميم الفكرة التي ناضل من أجلها وهي «الشرق للشرقيين» ؛ ولذلك يما ثل العديد من الباحثين بين سيرته وسيرة جمال الدين الأفغاني، فالرحلة بالنسبة لهما هي ليست غاية في حد ذاتها بل وسيلة لنشر وتركيز فكرة الوحدة وتحرير العالم الإسلامي من كوابيس الاستعمار ومواجهة الغرب وخاصة بريطانيا التي يعتبرانها أكبر عدو للإسلام.

و لم يتوقف عبدالرشيد عن التنقل والترحال إلا بعد حدوث مستجدات على الساحة الدولية ؛ فبعد الثورة البلشفية وعلى غرار الكثير من مسلمي روسيا، انتقل إلى العيش في تركيا، لكن الظروف السياسية الجديدة في تركيا وإعلان الجمهورية جعلت عبدالرشيد ينزوي في كونيا. وقد حدث أن توصل بدعوة من قبل الملحق العسكري للسفارة اليابانية، وهي الدعوة التي يرى فيها بعض الباحثين توجها إستراتيجيا جديدا في السياسة اليابانية يروم إلى التعاون مع المسلمين خاصة عقب طرد اليابان من عصبة الأمم سنة 1933.

وقد وصل عبدالرشيد للمرة الثانية إلى اليابان في أكتوبر 1933، وقد استقبل استقبالا رسميا في نونبر ؛ وحسب المقالات الصحفية التي أصدرها عبدالرشيد فإنه كان يسعى إلى دعم العلاقات بين العالم الإسلامي واليابان من جهة، وتصحيح سوء فهم الإسلام في الأوساط اليابانية التي تستعمل الوساطة الأوربية في معرفة الإسلام ؛ وسعيا لتحقيق هذا الهدف الأخير قام عبدالرشيد بوضع أول ترجمة للقرآن إلى اللغة اليابانية.

انشغل عبدالرشيد بالكتابة عن اليابان وعن الشرق عموما، وكان هدفه الأساسي تعريف العالم الإسلامي باليابان وتعريف العالم الإسلامي والدين الإسلامي في اليابان :

ففيما يتعلق بالجانب الأول عمل عبدالرشيد بالإضافة إلى اعتكافه على ترجمة القرآن إلى اليابانية عمل على نشر مقالات بالصحافة اليابانية للتعريف بالإسلام، سواء أثناء زيارته الأولى أو أثناء مقامه النهائي باليابان. ولعل من أهم المقالات التي أصدرها ذلك الذي وضعه تحت عنوان «الجهاد» والذي ينسجم تماما مع توجهه النقشبندي الداعي إلى عدم التساهل في مواجهة الكفار.

أما فيما يتعلق بالجانب الثاني المرتبط بالتعريف باليابان فيتمثل في كتابه «عالم الإسلام» الذي وصف فيه أخلاق وعادات وتقاليد اليابانيين الذي نشر بمجرد عودته إلى استانبول سنة 1910، كما يتجلى في ترجمة بعض الأعمال اليابانية إلى اللغة التركية، ولعل من أهمها كتاب Hatano Uho المعنون «اسيا تهلكه ده» (آسيا في خطر) الذي نشر في استانبول سنة 1912. وفي الإطار نفسه انخرط عبدالرشيد في الكتابة الصحفية حيث نشر مقالات متعددة في جريدة Yani Yapon Muhbiri وهي مجلة شهرية كانت تصدر في روسيا ابتداء من سنة 1932، وكان يسعى في مقالاته بهذه المجلة إلى تقديم صورة عن اليابان للقراء من مسلمي روسيا. وفي أحد مقالاته يرى مثلا أن عصبة الأمم التي قامت بطرد اليابان ما هي إلا فخا وضعه الغرب للحيلولة دون لعب اليابان دورها في تحرير الشعوب الشرقية من الاستعمار الغربي.

كان عبدالرشيد غزير الإنتاج، خاصة على المستوى الكتابة الصحفية، فهو لم يتوقف بالرغم من رحلاته وتنقلاته عن ملء أعمدتها، وكانت الصحف التي يكتب فيها متنوعة، فمن الصحف الصادرة في روسيا والتي كان يشرف على إحداها ابنه البكر، إلى الصحافة اليابانية والتي كانت تنشر خطبه التي يلقيها في مختلف المحافل، إلى الصحافة الصادرة في استانبول وعلى رأسها **الصراط المستقيم** والتي يترجم توجهها قناعاته السياسية. وبالرغم من غزارة إنتاج عبدالرشيد إلا أن كتابه **عالم الإسلام** يظل أهم كتاب أنجزه، ولا تكمن أهميته في احتوائه على انطباعاته وأوصافه خلال الرحلة التي قادته إلى بلدان آسيا الشرقية فحسب، بل أيضا في تضمينه مختلف أرائه السياسية والثقافية من جملة من القضايا.

لا أريد أن أدخل في التفاصيل المتعلقة بما قبل وصول عبد الرشيد إلى اليابان، أي تلك الأوصاف والانطباعات التي سجلها عن روسيا ومنشوريا وكوريا، ولكن أود مع ذلك أن أشير إلى أن المؤلف سلك دائما كما فعل بالنسبة لليابان طريقة واحدة

حيث عمل على نقل مطاجاته مع من لقيهم سواء في المدن التي حل بها أو على متن وسائل النقل التي استعملها والتي كان يحولها إلى ما يشبه منتديات ثقافية. ويمكن القول أن هناك ثلاثة هواجس سيطرت على المؤلف ووجهت كتابته وهي :

– نقد الذات حيث عمل عبد الرشيد على توجيه انتقادات لدور العالم/المثقف في البلاد الإسلامية كما يبرز ذلك في محاوراته مع العلماء وأئمة المساجد الذين التقى بهم في بلاد التتار.

– البحث عن معلومات تهم المجالات التي يقصدها بالرحلة، كما هو الشأن بالنسبة للقاء الذي جمعه بأحد الجنود الروس ممن وقع في الأسر خلال الحرب اليابانية الروسية، وكان كما يقول ضمن المسلمين 700 الذين أسروا من أصل 11000 أسير، وقد مكنه هذا الأسير من تكوين فكرة عن الشعب الياباني حتى قبل بلوغ اليابان.

– توجيه انتقادات لاذعة للغرب وخصوصا للسياسات الأوربية اتجاه العالم الإسلامي ؛ فخلال حواره مع أحد المسافرين الفرنسيين على متن القطار المتوجه إلى جليبينسك عبر الرحلة عن امتعاضه من تعامل الفرنسيين مع القضية الجزائرية وعبر وبكل جرأة على أن الحضارة الغربية ليست سوى قناع وأن الأوروبيين لا زالوا يخلطون بين الحقوق والتقاليد عندما ينتقدون ويحللون المجتمعات الإسلامية.

خلال الوصف المخصص لليابان لم يترك جانبا من جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية إلا وطرقه. ويمكن أن نميز في الكتاب بين لحظتين :

الأولى، ويمكن أن نسميها **باللحظة الإثنوغرافية**، وهي لحظة تميزت بوصف الحياة اليومية لليابانيين وخلالها كان المؤلف يكتفي بتسجيل انطباعاته ومشاهداته الخاصة أو على مخبرين عاديين كان ينقل أرائهم، وكان واعيا بذلك عندما أكد ذلك في أحدى الفقرات بقوله : «إنني لا أسعى إلى إعطاء تحليل علمي للظواهر بل أود أن أقدم ما أثار انتباهي خلال سفري لما رأيته تباعا»، وفي هذا الإطار يقف المؤلف عند الظواهر التالية :

– ظاهرة القراءة، حيث توقف عندها بالوصف لمرات متعددة، وكانت المرة الأولى على متن الباخرة ؛ فخلال أربعين ساعة التي أبحرت خلالها السفينة، التي

كان معظم ركابها من اليابانيين، تحولت إلى مكتبة إلى درجة أن الرحالة يسميها «السفينة المكتبة»[1]، كل الناس يقرأون بما في ذلك الطاقم المشرف على الرحلة. أما المرة الثانية فكانت في القطار إلى مدينة يوكوهما Yokohama إذ يسميه مرة أخرى عبدالرشيد بـ«المكتبة المتحركة»[2]، وعندما يتوقف القطار في محطة من المحطات فإن أكثر ما يباع في هذه المحطات الجرائد. وتنعكس ظاهرة القراءة على العلاقات الاجتماعية، فبالرغم من أن عبدالرشيد كان مختلفا في لباسه عن كل المسافرين إلا أنه لا أحد انتبه إليه. وقد قادته هذه الملاحظة إلى الشروع في المقارنة بين أوروبا واليابان[3].

– الأمن، كانت من بين القضايا التي استأثرت باهتمام الرحالة في عدد من المرات، وكانت المرة الأولى عندما وصل إلى المرسى وترك أمتعته، التي لم يؤد عنها أية رسوم، كما في محطة القطار والتي انطلق منها للقيام بزيارة للمدينة معتبرا أن هذا سلوك حضاري لا يمكن أن يصادفه المرء في أوروبا. أما الحالة الثانية فعندما وصف طريقة توزيع الحليب على البيوت بالرغم من ندرته في اليابان.

– التكوين الجسمي للياباني حيث توقف الرحالة عند قصر قامة اليابانيين وعدم قدرة الملاحظ على تخمين سنهم، وانشغل المؤلف بتفسير هذه المسألة[4]، وحرص اليابانيين على الاهتمام بأجسامهم من خلال القيام بالتدليك كل مساء قبل النوم. وقد اهتم عبدالرشيد بظاهرة التدليك التي يمتهنها العميان الذين يطوفون شوارع يوكوهما كل مساء[5].

– السلوك اليومي للياباني حيث عرض المؤلف لبعض مظاهر هذا السلوك اليومي بدءا من طريقة تحرك الياباني الذي لا يتحرك سوى ركوضا[6] مرورا بطريقة السلام، فقبل امتطائه السفينة لاحظ عبدالرشيد أنه لا مكان عند اليابانيين للعناق إذ يكتفون بانحناءة وابتسامة رقيقة[7]. وانتهاء بالصدق في التعامل عندما يصف

(1) عبد الرشيد إبراهيم، عالم الإسلام، إستانبول، 1910، ص. 97.

(2) نفسه، ص. 106.

(3) نفسه، ص. 108.

(4) نفسه، ص. 127.

(5) نفسه، ص. 113.

(6) نفسه، ص. 111.

(7) نفسه، ص. 95.

ظاهرة Riksha، وهي العربات التي يجرها الإنسان والتي يبلغ عددها في طوكيو 14000 عربة[8]، حيث يتوقف عند تعامل أصحابها مع الزبناء ويعقد المقارنة مع روسيا التي ينهر فيها الحمال الأجانب والروس مهما كانت مراتبهم الاجتماعية[9]. وقد توقف المؤلف عند معنى الاحتفال بالأعياد واختلافه مع المعنى الذي يعطيه الأوربيون ؛ فالعيد عند اليابانيين هو مناسبة لتحسين الوضع المادي، فأيام العيد هي أيام الشغل المكثف إلى درجة أن المتاجر تظل مفتوحة ليل نهار[10].

وقد أثارت المؤلف أيضا الوسائل التقنية المتوفرة في اليابان حيث وصف الإنارة في الشوارع وتوفر كل الشوارع، حتى في القرى الصغيرة التي زارها، على الهاتف وصناديق البريد التي لا يخلو منها أي باب من أبواب المنازل.

أما **اللحظة الثانية**، فهي ما أسميه **باللحظة السياسية** والتي تبدأ عندما قرر عبدالرشيد التوجه من يوكوهما إلى طوكيو في 11 فبراير، ونعتقد أن هذا السفر يعتبر بثابة تحول كبير ومنعطف مهم في الكتاب، حيث انتقل عبدالرشيد من الراصد السلبي للظواهر الإجتماعية إلى المحلل أو بعبارة أخرى من الإثنوغرافي إلى السياسي. ولعل ما يشهد على ذلك هو نوعية المخبرين الذين اعتمدهم عبدالرشيد، حيث ينتقل هنا من الاعتماد على المخبر العادي إلى المخبر المؤطر سياسيا وثقافيا، بل وأيضا المؤطر الفاعل.

ويمكن أن نصنف مخبري عبدالرشيد إلى نوعين :

– فاعلون سياسيون يمثلون جميع ألوان الطيف السياسي الياباني، حيث التقى الكونت أوكوما (1838–1922) وهو مؤسس حزب الكاشنطو التقدمي وكان وزير الخارجية في حكومة الميجي، كما التقى الأمير Ito Hirobumi وكان وزيرا أول ورئيس المجلس الخاص وهو أيضا أب الدستور الياباني، وحرص على اللقاء بأقرب المقربين إلى الامبراطور الياباني من خلال اللقاء الذي جمعه مع Hasimoto Hajikata وكان كاتبا في البلاط الامبراطوري، وفي نفس الوقت التقى بالأميرال Togo وهو الذي قاد المعركة البحرية ضد روسيا في مضيق توشيما في ماي 1905 وألحق دمارا بالأسطول الروسي.

(8) عبد الرشيد إبراهيم، عالم ...، ص. 111.
(9) نفسه، ص. 105.
(10) نفسه، ص. 116.

- فاعلون ثقافيون من أمثال مدير جريدة Kokumin الذائعة الصيت في اليابان أنذاك وHayachita وهو خريج جامعة طوكيو من قسم العلوم السياسية بالإضافة إلى ممثلي جمعيات المجتمع المدني والجمعيات العالمة كجمعية المؤرخين اليابانيين وأساتذة العلوم السياسية في الجامعة اليابانية كجامعة وصيدة.

وتتنوع الأسئلة التي كان يطرحها عبدالرشيد على مخبريه، فعلى السياسيين كان يطرح أسئلة ذات طابع سياسي محدد وعندما يتوجه إلى المثقفين كان يطرح عليهم قضايا ثقافية واسعة. فعندما كان يحاور الكونت أوكوما توقف معه عند منافسة الأوربيين لليابانيين على الأسواق الصينية، كما كان يستخبر عن موقف الولايات المتحدة الأمريكية من الإصلاح الديني في اليابان، كما همت أسئلته جانب استثمار اليابان لنصرها ضد الروس للتوسع في منشوريا. أما مع النخبة المثقفة فقد همت الأسئلة جانب القضية الدينية في اليابان وتحديث الدولة والمجتمع والموقف من الاستعمار بشكل عام.

وقد حرص عبد الرشيد في الكثير من الأحيان على نقل ردود الفعل اليابانية إلى قارئه كلما رأى ضرورة إلى ذلك، بل كلما تساوقت ردود الفعل وقناعاته السياسية، ففي حواره مع مدير جريدة Kokumin نقل عنه قوله :

«لتلبية حاجياتنا في مجال العلوم والتقنيات نحن اليابانيون توجهنا إلى أوروبا، وأعجبنا بخطابات أوروبا الجميلة والرموز السطحية لحضارتها.. وانشغلنا بتحسين وضعنا المادي وتركنا جانبا أخواننا في الدم، الذين كان بإمكانهم مساعدتنا روحيا، لقد سعينا إلى المدنية وأهملنا الإنسانية، وتجاهلنا أشقاءنا التتار... كان من واجبنا نحن الذين نكون أمة ذات سيادة أن نجد في البحث عن إخواننا الذين يعانون من القمع..»[11].

ويبدو أن عبد الرشيد لم ينقل الأجوبة التي تتقاطع مع أرائه السياسية فحسب بل حاول من خلال نقل بعض الردود إلى تمرير بعض الرسائل، فبدأ بـ Hayachita والتحدث معه في موضوع اعتماد اليابان على الخبرات الأوربية في مجال تحديث الدولة والمجتمع وأسباب سفره إلى أوروبا، وكانت الرسالة التي يريد أن يمررها لقرائه هي أن اليابان لم يبلغ ما بلغه إلا بتشبثه بهويته الوطنية وتقاليده العريقة، وهو ما يظهر

(11) عبد الرشيد إبراهيم، عالم ...، ص. 118.

عندما يعلق على العرض الذي قدمه Takata عن الأبجدية اليابانية ومواصلة الاعتماد عليها هو نوع من التشبث والاعتزاز بالثقافة الوطنية لدولة في طور التحديث[12].

وعلاوة على المحاورات التي يحفل بها الكتاب يعج أيضا بالخطب التي كان يلقيها عبدالرشيد والتي كان ينشر بعضها جزئيا أو كليا في الصحف اليابانية، وكان المؤلف يهدف من خلال هذه الخطب إلى إبراز عناصر التقارب الإسلامي الياباني، وكان يستعمل فيها كل الحجج والبراهين المختلفة. فعندما كان الرحالة في يوكوهاما أورد أنه قضى بعض الوقت في تعلم اللغة اليابانية واستوقفه التشابه في التركيب مع اللغة التركية وبسرعة أكد أن هذا التشابه من شأنه أن يساهم في التقريب بين الثقافتين التركية الإسلامية واليابانية. كما أن المؤلف يستعرض بعض الوقائع التاريخية ويستعملها كحجة للتقارب بين المسلمين واليابانين ومن بين هذه الوقائع الحرب الروسية اليابانية حيث جرى «الدعاء من أجل نصر اليابانيين في أكثر الأماكن قدسية عند المسلمين بما في ذلك جبل عرفة»[13]، ناهيك عما غمر المسلمين من فرحة وبهجة عقب نهاية الحرب إلى درجة أن عددا من الأتراك أعطوا أبناءهم أسماء يابانية. وبمناسبة الحديث عن هذه الحرب يتوقف عبدالرشيد ليمرر رسائل إلى قرائه من المسلمين حيث يعتبر أن انتصار اليابانيين في هذه الحرب لا يعود إلى التفوق التقني وإنما إلى «الشعور الوطني» ويرى أن الأتراك العثمانيين بلغوا ما بلغوا إليه بسبب «عدم قدرتهم على المحافظة على القيم الوطنية» و«أن اليابانيين إن أرادوا الاستمرار في العيش فما عليهم إلا الحفاظ على الأخلاق الوطنية»[14].

وبالرغم من الصعوبات التي كان يواجهها عبدالرشيد فإنه لم يتوقف طيلة مقامه باليابان عن السفر بين مدنه وقراه، وكان دائم البحث عن محاورين لاستعراض أفكاره، ويعلن أنه كان يسعى إلى «وضع أسس صلبة للإسلام في اليابان»[15].

ويلاحظ القارئ أن عبدالرشيد كان يطرح المسألة في إطار أوسع عندما ينبه اليابانيين إلى «الانتهاكات الأوربية لحقوق الإنسان» في آسيا[16]، ومساهمة الصحافة الأوربية في تأليب الرأي العام ضد الأسيويين عموما من خلال الحديث

(12) عبد الرشيد إبراهيم، عالم ...، ص ص. 135-136.

(13) نفسه، ص. 153.

(14) نفسه، ص. 155.

(15) نفسه، ص. 157.

(16) يعطي مثالا لذلك بالممارسات البريطانية في الهند أنظر ص. 158.

عن «الخطر الأصفر» ليقنع محاوريه أن الحل هو اعتناق الإسلام كعقيدة للتمكن من مواجهة الغرب. ويعول على مسألتين أساسيتين :

الأولى– بناء مسجد جامع في طوكيو، ويطرح عبدالرشيد مع محاوريه مسألتين مهمتين تتعلقان ببناء المسجد، الأولى وتتعلق بضرورة الحصول على الترخيص من شيخ الإسلام في استانبول لبناء مسجد في غير أرض الإسلام، والثانية وترتبط بمسألة مريدي الجامع خاصة في ظل غياب مسلمين باليابان. وينبغي أن نسجل في هذا السياق أن محاوري عبدالرشيد –ممن أشركهم هذه الرغبة– كانوا أكثر تحمسا عندما عبروا عن قدرتهم في نشر الدين الإسلامي بشكل واسع، مركزين على أن اليابانيين «شعب يحب الحقيقة» وأنهم على يقين من أن معرفتهم بحقيقة هذا الدين[17] سيجلب عددا كبيرا من اليابانيين. وقد تمكن عبدالرشيد من تحقيق هذا الهدف عندما أخبر أن عددا من الأعيان ساندوا الفكرة وتبرعوا بقطعة من الأرض في طوكيو ليبنى عليها هذا المسجد. وشرع في بناء المسجد قبل مغادرة عبدالرشيد اليابان.

الثانية – تأسيس جمعية إسلامية بمسوح ثقافية، هدفها الحقيقي هو «نشر الإسلام في ربوع اليابان»[18] وقد أنشأت الجمعية باسم «القوة من أجل الدفاع عن آسيا» Ajia Gikay بتاريخ 18 جمادى الأولى 1327.

ينهي عبدالرشيد إبراهيم رحلته إلى اليابان بتسجيل انطباعات وينخرط ذلك ضمن ما سار عليه الرحالة المهتمون «بالأثنوغرافية والأنتربولوجيا»[19]، وأول ما يسجله عبد الرشيد في هذا الاتجاه هو الطابع الفطري لليابانيين وانعدام الفوارق الطبقية في المجتمع الياباني معددا الأمثلة على ذلك، على أن أهم ما ركز عليه هو الاستقامة والصدق ليخلص أن الأخلاق اليابانية «تتناسب تماما مع الأخلاق الإسلامية»[20]. وقد توقف المؤلف كثيرا عند الجانب الديموغرافي وانعكاساته على مستقبل اليابان مظهرا وتيرة التزايد الديموغرافي التي من شأنها أن تجعل عدد السكان يبلغ بعد عشرين سنة 100 مليون نسمة، مما سيجعل منه بالتالي أول قوة عسكرية في العالم بحيث يستطيع تجنيد أكثر من عشرة ملايين جندي[21].

---

(17) عبد الرشيد إبراهيم، عالم ...، ص. 160.

(18) نفسه، ص. 166.

(19) نفسه، ص. 169.

(20) نفسه، ص. 170.

(21) نفسه، ص. 172.

ويتوقف عبدالرشيد عند سؤال شغل عددا من الملاحظين ويتعلق الأمر بتقدم اليابان مفندا الرأي القائل بأن هذا التقدم أنما هو تقدم اصطناعي أو مجرد «ديكور» (ويستعمل الكلمة برسمها الفرنسي)، وهو رأي صادر في اعتقاده عن أعداء اليابان تحت ضغط «الحقد والكراهية»، ولعل أهم حجة على هذا التقدم هو نسبة التعلم المرتفعة– الناجمة عن إجبارية التعليم – بحيث لا مكان للأمية في المجتمع الياباني. ويرى عبدالرشيد أن مشكل اليابان الوحيد يتمثل في محدودية المساحات المزروعة في البلاد، بيد أنه لا يشك في قدرة اليابانيين على تجاوز هذا المشكل خاصة إذا مدوا نفوذهم في منشوريا حتى منغوليا، وهو توسع يعتبره المؤلف «امتدادا طبيعيا، حينئذ يمكنهم أن يبلغوا الهضبة السيبيرية فمن يستطيع أن يقف في وجه عشرة ملايين جندي؟».

وفي معرض حديثه عن المسألة الدينية في اليابان وعلاقة المجتمع الياباني بالدين أكد على الدور الذي تلعبه البعثات التبشيرية لكنه يعتقد «أن اليابانيين ليسوا هم الأثيوبيين»[22]. ولا يخامره شك في أن الدين الأنسب لليابانيين لا يمكن أن يكون سوى الإسلام، وذلك لسببين في نظره، أولهما مرتبط بتقاطع الأخلاق اليابانية مع الأخلاق الإسلامية، وثانيهما أن الحفاظ على هذه الأخلاق لا يمكن أن يتم في غياب تأطير ديني، وهذا التأطير لا يمكن أن توفره البوذية[23]. ويرى عبدالرشيد أن اعتناق اليابانيين للإسلام ليس من شأنه حماية الأخلاق فحسب بل من شأنه تعزيز النفوذ السياسي لليابان في مجالات حساسة في منشوريا وجزر المحيط الهادي. وينهي عبدالرشيد الحديث عن موضوع الدين بالحسرة والأسى على عدم توفر كتب لشرح العقيدة الإسلامية باللغة اليابانية في الوقت الذي تنشر فيه البعثات التبشيرية حقائق مزيفة عن الإسلام، ويرى أن على القائمين بالأمر في البلاد الإسلامية تحمل مسؤولية إيفاد بعثات من أجل «شرح العقيدة ليس فقط بالاعتماد على الروحية بل بالاستناد على الحجج السياسية»[24].

لقد صدرت قبل سنتين ترجمة فرنسية جزئية لعالم الإسلام، وقد سمحت قراءتها بتسجيل بعض الملاحظات التي تصب كلها في الطريقة التي تعامل بها المترجمان مع النص، وجعلتنا بالتالي نصر على ترجمة النص إلى اللغة العربية من اللغة الأصل،

---

(22) عبد الرشيد إبراهيم، عالم ...، ص. 172.

(23) نفسه، ص. 173.

(24) نفسه، ص. 174.

حتى يمكن للقارئ العربي أن يكون فكرة عن تعامل المسلمين في بداية القرن العشرين مع آخر غير معروف، على آخر لم يحكم اللقاء به صراع مضمر أو واضح، وهذه الملاحظات هي :

الأولى، وتتعلق بطريقة تعامل المترجمين مع الكتاب، وهو تعامل تتميز بانتقاء، ولا يشفع لهما هذا الاختيار سوى طول النص، الذي طبع في استانبول سنة 1328- 1913 والمكون من جزأين يقع كل منهما (ج. 1 : 620 صفحة، ج. 2 : 243)، أما مسألة التكرار التي نبها عليها في تصدير الكتاب فهي غير مقنعة لأن التكرار في الكتاب محدود جدا ولا يشفع لهما القفز على العديد من الفقرات المهمة خاصة فيما يتعلق بالوصف الذي قدمه لليابان. وحتى نتمكن من إظهار ذلك نشير مثلا إلى تغافلهما الوصف المهم جدا للحياة الثقافية والعلمية في اليابان عندما قفزا على الفقرات التالية :

الوصف المستفيض لجامعة وصيده وطريقة تأسيسها من قبل الكونت أوقوما وأعداد الطلاب بها من الأجانب من بلدان كوريا والفلبين وأمريكا. وعدد الطلبة من مسلمي الصين، كما يتعرض للقائه بطلابها وأساتذتها ومديرها. كما يذكر أنه حضر بها محاضرة ألقاها أحد الضباط المصريين من الغيورين على الإسلام، وكانت محاضرة هذا الأخير مخصصة لشرح فضائل الإسلام، وقد لقيت هذه المحاضرة استحسانا من قبل اليابانيين[25].

ومن بين الأوصاف المهمة التي تغافلتها الترجمة الفرنسية، تلك المتعلقة بالحديث عن الجرائد والتي ساهم المؤلف فيها بكتابة ببعض المقالات المتعلقة، وهي الأوصاف التي ضمنها تقويمه للعمل الصحفي في اليابان والجرائد التي يقبل على قراءتها اليابانيون مثل جريدة أساحي وجريدة مانجو كما يتعرض لطريقة توزيع هذه الجرائد في القرى والمدن اليابانية.

لن أخوض في التفاصيل أكثر من اللازم وأنبه إلى أن الترجمة الفرنسية تغافلت الفقرات أخرى على درجة كبيرة من الأهمية ومن بينها مثلا :

– مسألة التقويم عند اليابانيين

– الجمع العام لجمعية المؤرخين[26] والدعوة التي وجهتها الجمعية لإلقاء محاضرة، وقد حاول المؤلف الحصول على معلومات تتعلق بالهدف من تأسيس جمعية للتاريخ والوظائف التي تقوم بها هذه الجمعية[27].

(25) عبد الرشيد إبراهيم، عالم ...، ص ص. 207-208.

(26) نفسه، ص. 212.

(27) نفسه، ص ص. 254-257.

– ملاقاة الأكابر[28]، ويركز في هذه الملاقاة على تلك التي حصلت مع كبار الأساتذة من أمثال آريغه المتخصص في القانون الدولي وتوميدجو المتخصص في القانون الروماني وحتاتوري المتخصص في اللغة الصينية.

– المدارس اليابانية[29]، حيث يعرض المؤلف لأنواع المدارس وأعدادها وأعداد التلاميذ والطلبة بها وهي معلومات تعتبر الأساس في نظرة الانبهار والإعجاب باليابان.

ومن بين الفقرات المهمة التي قفز عليها المترجمان أيضا تلك التي يخصصها المؤلف للزلازل في اليابان، ويتحدث عن الهزة الأرضية بعد شهرين من إقامته، ويتعرض للصدى الذي كان لهذه الهزة في الصحافة في اليوم الموالي لها[30].

وبالإضافة إلى هذه الفقرات يقفز المترجمان على نصوص أخرى مهمة كتلك التي يخصصها للحياة اليومية في اليابان والتي تتخللها بعض الحوارات التي أجراها المؤلف مع أفراد من عامة الناس والتي تناولت في معظمها الحرب الروسية اليابانية (209 مكرر إلى 214)[31]، كما يعرض لوصف الحمامات والأسواق وأنواع الصنائع. وتمكن من خلال الحديث عن الأعيان من شرح النظام السياسي الذي كان سائدا في اليابان منذ 45 سنة[32]، وهي مناسبة استغل ليشرح لمجالسيه نظام الخلافة في الإسلام[33]. كما يتعرض لشرح النظام البرلماني الياباني بعد زيارته لـ«مجلس مبعوثان»، ويتجاهل المترجمان ترجمة فقرة من الأهمية بمكان وتتعلق بالمجتمع المدني الياباني، حيث لاحظ عبدالرشيد النشاط المكثف «للجمعيات مثل «جمعية المؤرخين» و«جمعية المحافظة على الأخلاق الوطنية» و«جمعية حماية الوطن» بالإضافة إلى الجمعيات المهنية»[34].

ولن نعرض بالتفصيل إلى كل الفقرات التي أسقطت من الترجمة الفرنسية لنخلص أن إعراض المترجمين عن ترجمتها ليس التكرار الذي أومئا إليه، وإنما يتعلق بأمور أخرى لها علاقة على ما يبدو بالنظرة الاستشراقية المبسطة التي تندرج

(28) عبد الرشيد إبراهيم، عالم ...، ص ص. 216-217.

(29) نفسه، ص ص. 217-220.

(30) نفسه، ص ص. 225-226.

(31) وقع خطأ في ترتيب صفحات الطبعة العثمانية حيث تكرر ترقيم الصفحات من 209 إلى 224.

(32) نفسه، ص. 215.

(33) نفسه، ص ص. 218-219.

(34) نفسه، ص ص. 224-226.

فيها السلسلة التي نشرت في إطارها الترجمة الفرنسية وترجمة نصوص أخرى من اللغة العثمانية.

وبالإضافة إلى القفز عن فقرات بكاملها تصرف المترجمان في النص عن طريق اختزال وتلخيص الكثير من كلام عبدالرشيد.

الثانية فتتعلق بالمقدمة التي وضعها المترجمان والمتميزة بكثير من أحكام القيمة في حق عبدالرشيد إبراهيم. ومن بين هذه الأحكام نعته بكونه :

– كان مخابراتيا مزدوجا Agent double في خدمة الروس وفي خدمة الدولة العثمانية أيضا، ويستدلان في ذلك على لجوئه إلى القنصلية الروسية في جدة وعندما أسر عند زيارته لحيدرأباد. ويطرحان سؤالا عن السبب الذي جعل الروس يسمحون له بالسفر إلى اليابان، ويريان أن السبب في ذلك يكمن في رغبتهم في الحصول على معلومات تتعلق بالاتجاهات المعادية لروسيا في اليابان. ويتجاهل المترجمان قرائن من النص نفسه تفند هذه الصفة التي ألصقاها به ؛ لقد كان عبدالرشيد شديد الانتقاد لروسيا، و لم يترك أية فرصة تضيع دون التنديد بها وبسياستها سواء اتجاه المسلمين أو اتجاه اليابان أيضا. أما توجهه إلى السفارة الروسية لحل مشاكله فكان ذلك لسبب بسيط وأنه كان يحمل جواز سفر روسي، ولجأ إلى تمثيليات روسيا القنصلية في حالات محددة وعندما يتعلق الأمر بحل مشاكل قنصلية. أما عندما كان في غير حاجة إلى ذلك فإنه لجأ إلى التمثيليات العثمانية مثلما هو الحال عندما أراد الحصول على جواز سفر لعمر أفندي الذي رافقه في رحلته من بومباي إلى مكة.

– وأنه أخفى على قرائه أنه قام بزيارة أولى إلى اليابان سنة 1903، وأن من وراء هذا الإخفاء غايات سياسية تتقاطع مع الحكم السابق الذكر. لقد ارتكز عدد من المؤرخين، وتبنى رأيهم المترجمان، بناء على تقرير مخابراتي أمريكي يذكر أن عبدالرشيد يكون قد زار اليابان وأنه قام ببعض الأعمال الدعائية المناهضة لروسيا، فتدخل القنصل الروسي في طوكيو لدى السلطات اليابانية التي سلمته للروس. وما يعزز هذا الرأي في اعتقادهما هو سهولة الاتصال مع شخصيات يابانية رفيعة المستوى. والواقع أن قارئ هذه المقدمة يلمس كثيرا من الاضطراب حتى في تقديم هذه الأحكام فتارة يعتبر المترجمان أن سهولة اللقاء مع شخصيات هامة في اليابان مرتبطة بهذه الرحلة الأولى المزعومة، وتارة يربطان ذلك بكونه كان موفدا من قبل السلطان عبدالحميد الثاني.

رحلة دوفوكو إلى المغرب (1883-1884)

أحمد الأزمي
كلية الآداب – ظهر المهراز – فاس

خلال الربع الأخير من القرن 19، لم يكن المغرب مجهولا لدى الأوربيين عامة والفرنسيين على وجه الخصوص. فقد قدم بعض الأسرى المسيحيين في السجون المغربية، وبعض السفراء الأجانب والعسكريين والبحارة الأجانب من أوربا قبل هذه الفترة معلومات لا بأس بها عن القارة الإفريقية إجمالا، وعن المغرب بشكل محدد[1]. غير أن ما يميز مضامين كتاب رحلة دوفوكو De Foucauld، هو دقتها ومصداقيتها النسبية. فإذا كانت الكتابات السابقة عن المغرب يطبعها التعميم والخيال أحيانا، فإن هذه الرحلة تتميز بطابعها العلمي وبتفاصيلها المتنوعة في القضايا والمواضيع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والأنتروبولوجية، تبعا لتنوع جهات المغرب تضاريسيا، وإثنيا وثقافيا، وحيوانيا ونباتيا. ومما زاد من قيمة هذه المعلومات أنها ميدانية، غامر صاحبها بحياته في أكثر من مرة من أجل تسجيلها، وضبطها في عين المكان.

(1) هناك كتابات أوربية متعددة عن غرب ما قبل القرن 19، نذكر منها على سبيل المثال :

- Magali Morsy, la relation de Thomas Pellow : Une lecture du Maroc au 18ème s, Editions Recherche sur les civilisations, Paris, 1983.
- Busnot (le Père Dominique), Histoire du règne de Moulay Ismael, Roi du Maroc, Fès, Tafilet, Sous, 2ème édition, Rouen 173.
- Mouette (G), Relation de la captivité du sr, Mouette dans les Royaumes de Fès et de Maroc...., Paris, 1683.

بالنظر إلى أهمية الرجل وكتابه، نرى من المفيد التعريف به وبرحلته بشكل مقتضب، قبل الخوض في تفاصيل عمل دوفوكو.

I- التعريف بشارل دوفوكو وكتاب رحلته(2)

1. التعريف بشارل دوفوكو Charles De Foucauld

ولد شارل دوفوكو يوم 15 شتنبر 1858 بستراسبورغ، حيث تلقى تربية وثقافة مسيحيتين على يد أبيه المتشبع بالمسيحية والمنتمي لأسرة أرستوقراطية عريقة. توفيت والدته يوم 13 مارس 1864، وفي 9 غشت من نفس السنة توفي والده، فواصل جده تربيته لينشأ دوفوكو محروما من حنان الوالدين، فانعكس ذلك على سلوكه بشكل سلبي، بما ظهر عليه من عنف وطيش في تعامله وتصرفاته مع الآخرين، لكن عندما سيتم إعادة تربية هذا الفتى وصقل مواهبه ستتغير شخصية دوفوكو إلى الأفضل(3).

عاش دوفوكو الطفل سنوات صعبة، خلال وبعد حرب 1870 بين ألمانيا وفرنسا، تنقل خلالها بين ستراسبورغ وبورن ونانسي Nancy. يستفاد من المصادر أن الجد أرسل حفيده لإتمام دراسته بإعدادية سان أربوكا Saint Arboga بستراسبورغ. وفي سنة 1876، نجح في امتحانات ولوج المدرسة العسكرية، لكنه رفض بعد فحص طبي

(2) عنوان الكتاب هو :
Vicomte Charles De Foucauld, Reconnaissance au Maroc.
نشر هذا الكتاب سنة 1885، وأعيد نشره عدة مرات: طبعة 1934، ثم طبعة 1939 وطبعة 1986 ونشرة أخيرة على ما يبدو سنة 1998، عن لارماطان L'Harmattan، باريس، 1998.
وتجدر الإشارة من جهة أخرى إلى أن الباحث سمير بوزويتة، الذي أنجز بحثا لنيل دبلوم الدراسات العليا بكلية آداب ظهر المهراز، فاس خلال الموسم الجامعي 1991-1992، في موضوع : **صورة المغرب من خلال كتابات البعثات الفرنسية (1832–1889)**، خصص محورا من هذا البحث للتعريف بشارل دو فوكو.

(3) من أهم الكتب التي قدمت معلومات مفصلة عن حياة دو فوكو منذ الولادة إلى الوفاة يمكن ذكر :
Jean - François Six, Vie de Charles de Foucauld. Edition du Seuil, 1962, pp. 5 et suivantes.

أثبت أن دوفوكو مفرط في السمنة ؛ وفي سنة 1878 أرسل إلى مدرسة سان سير Saint Cyr ومنها إلى مدرسة صومر Saumur للفرسان.

في سنة 1880 ستقرر الدوائر العسكرية المسؤولة إرساله إلى فيلق الخيالة الرابع 4ème Hussard في بونة وسطيف بالجزائر برتبة ملازم(4)، وهو الحدث الذي شكل حدا فاصلا بين مرحلتين، مرحلة الانحراف الأخلاقي التي تلتها مرحلة التقويم السلوكي المتأثر بالأخلاق المسيحية. وهذه المرحلة الثانية المرتبطة بإقامته بالأرض الإفريقية وساكنتها المسلمة، سيعبر فيما بعد عن حبه لها وعزمه على خدمتها والعمل على التبشير بالقيم المسيحية لصالحها والعيش مع أهاليها المسلمين إلى آخر رمق من حياته. ومما يدل على حبه لمهنته العسكرية وحرصه على مجد فرنسا وسمعتها، أنه عندما تعرض للتوقيف والإقصاء من الجندية، والجزائر تعيش فترات صعبة جراء ثورات الأهالي الرافضين للاستعمار، هنا وهناك، طلب العودة، فقبل طلبه بصعوبة وبشروط معينة، مما مكنه من المساهمة في القضاء على ثورة بوعمامة(5).

أما عن استقالته بعد مشاركته في إخماد الثورات في الجزائر، فكان مردها إلى استجابته لنداء باطني نابع من شعور الإنسان بأنه مدعو للقيام بعمل اجتماعي وديني للبحث والكشف عن هذا السر المجهول الذي يدفع الأهالي في بلدان شمال إفريقيا إلى إبداء المقاومة والتشبث بالاستقلال تجاه الغزاة المستعمرين(6). فكان العهد الذي أخذه شارل دوفوكو على نفسه هو عدم ترك إفريقيا دون دراستها دراسة عميقة، تمكن من الإجابة على الكثير من الأسئلة المرتبطة بالبلاد والعباد، يمكن توظيفها لخدمة مصالح فرنسا العليا، وتمكن المؤلف والرحالة نفسه من لفت الانتباه إليه كصانع للأحداث ومفسر ومنظر لها، قل نظيره. فإلى أي حد تمكن هذا الرحالة من الاستجابة لهذا النداء الباطني ؟

إن أول عمل قام به هو محاولة استكشاف المغرب، البلد المتعصب، المنغلق في وجه الأجنبي، والمجاور للجزائر الفرنسية.

(4) Bazin, René, Charles de Foucauld, explorateur du Maroc, Ermite du Sahara, Paris, Plon 1931, p. 3.
(5) Ibid, p. 14.
(6) Jean-François Six, op. cité, p. 18.

بعد القضاء على ثورة بوعمامة[7]، فكر دوفوكو في القيام برحلته المغربية بغية استكمال اطلاعه الشامل على مجتمع شمال إفريقيا. وللقيام بهذه الرحلة سيطلب من السلطات العسكرية الموافقة على منحه عطلة، لكن طلبه رفض، فاضطر إلى تجديد استقالته مرة أخرى. استقر بالعاصمة لينكب على إعداد مشروع رحلته المغربية. كان عمره عند قيامه بهاته الرحلة لا يتعدى 24 سنة[8]، وكله أمل وعزم في التعرف على المجتمع المغربي : أخلاقه، عاداته، لغته وديانته.

قبل الرحلة تعلم دوفوكو اللغة العربية والعبرية وعلم الخرائط والجغرافية، واطلع على الكثير من مضامين الكتب التي تضم معلومات عن تقاليد وشعوب هذا الجزء من إفريقيا[9]. رغبته في إنجاح مغامرته المغربية جعلته يترك النوم والأكل والراحة بسبب انشغال فكره بهذا الأمر أكثر من اللازم، لا راحة إلا بعد إنجاز المهمة. إنها مسألة حياة أو موت بالنسبة له. وكانت أكبر مشكلة تؤرقه وتعترض سبيل دخوله المغرب المجهول، هي مسألة إخفاء هويته الفرنسية ثم المسيحية، ومن أجل ذلك كان عليه أن يختار التنكر بشخصية مسلم أو يهودي. وقد حسم هذا الأمر بعد أن استقر رأيه على التستر تحت شخصية يهودي، تجنبا للوقوع في أخطاء مع المسلمين لكثرة فضولهم. أما مع اليهود فسيكون أكثر اطمئنانا. اختار يهوديا أيضا كرفيق له في طريق الرحلة وهو الحبر ماردوشي Mardochée[10].

دخل دوفوكو المغرب عبر للا مغنية بالغرب الجزائري، لذلك سيدخل وهران متقمصا شخصية يهودي، ليتوجه بعد ذلك إلى مدينة طنجة التي شكلت المرحلة الأولى في تدشين رحلته المغربية ابتداء من 20 يونيو 1883 إلى غاية 23 ماي 1884. وقد برهن دوفوكو في هذه الرحلة عن جرأة لا تضاهى بشهادة الكثيرين وفي مقدمتهم دوفيريي Duveyrier[11]، أحد أعضاء الجمعية الجغرافية بباريس، بالرغم من

(7) Ibid, p. 16.

(8) Lebel, Roland, les voyageurs français au Maroc, l?Exotisme marocain dans la littérature du voyage, Paris. Larose, 1936, p. 188.

(9) Ibid.

(10) Vicomte Charles de Foucauld, Reconnaissance au Maroc (1883- 1884), l'Harmattan, Paris, 1998, p. 10.

(11) M. Henri Duveyrier, Rapport sur le voyage de M. Le Vicomte Charles de Foucauld au Maroc, in Vicomte Charles de Foucauld, Reconnaissance au Maroc (1883- 1884), société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, Paris, 1888, nouveau tirage 1934, pp. 7 à 12.

الشكوك التي كانت تحوم حوله على امتداد مدة رحلته، والتي ظل معها، محافظا على عدم إظهار هويته ومهمته الحقيقيتين. وفي خضم هذه التخوفات استطاع أن يسجل بدقة متناهية كل ملاحظاته حول الوسط الطبيعي والسكان[12]. كان عندما يريد تسجيل ملاحظاته، يختار إما مقدمة القافلة أو مؤخرتها، حتى يتسنى له تسجيل ما يلاحظه ويشاهده. وعندما عاد إلى فرنسا انكب على تحرير رحلته تحت عنوان : استكشاف المغرب Reconnaissance au Maroc الذي انتهى من كتابته عام 1887، وفي عام 1888 عملت الدوائر المختصة على نشره.

تفيد المصادر من جهة أخرى أنه تمت المناداة سنة 1898 على شارل دوفوكو من قبل مؤسسة لدير النصرانية بالقدس لزيارة هذه المدينة المقدسة، وهي الزيارة التي أثرت في شخصية رحالتنا، عندما شهدت حياته انقلابا تجسد في انخراطه في المذهب النصراني Nazareth، وعندما اكتمل نضجه في سن الأربعين شرع في تنفيذ رسالة التبشير بالأخلاق والديانة المسيحيتين داخل الأوساط الإسلامية، وخصوصا الطوارق منهم[13].

ولعل هذا الحماس وذلك الإخلاص للمسيحية من خلال نشر تعاليمها في القارة الإفريقية، هما اللذان كانا سببا في اغتياله على أيدي الطوارق في الجنوب الجزائري. ومما يبرهن على أن صاحبنا كان يرغب أن يكون أكبر رهباني في وسط مسلم، كونه من رواد حملة التوسع الإمبريالي الفرنسي بشمال إفريقيا والصحراء، الذين ربطوا قبولهم للمشاركة في هذا التوسع العسكري الكولونيالي بشرط موافقة الدوائر المسؤولة على التوسع المسيحي في نفس الوقت[14].

كان من بين أهدافه ومشاغله المسيحية توجيه الحضارات المادية والفكرية في اتجاه واحد، مع ضرورة العمل في هذا الإطار بدور التمسيح في هدوء ووئام. هذا الحماس المفرط في حب المسيحية والتعاطف معها، جعله يسمي نفسه «الراهب المبشر»، وجعله يرى أن تعاسة شعب معين مرتبطة أساسا بكونه غير مسيحي[15].

---

(12) Ibid.
(13) Bazin, René, op. cité, p. 452.
(14) Ibid.
(15) Jean-François Six, op. cité, p. 24.

هذا التفاني في خدمة أخلاق الكنيسة، رافقه لدى دوفوكو مستوى علمي رفيع. فالأعمال العلمية والمذكرات واليوميات والمراسلات الصادرة عنه أفادت كبار المسؤولين العسكريين بفرنسا، بمن فيهم ليوطي ؛ كما أن الكثير من أصدقائه العسكريين الذين كانوا يمرون بالجزائر وجنوبها حيث ينشط الطوارق، كانوا يستفيدون من خبرته.

تم اغتيال دوفوكو وهو في أوج عطائه العلمي والعسكري. وقد ربط روني بازن René Bazin عملية الاغتيال بالظروف التي كانت تحيط بنشاطات دوفوكو في الصحراء الجزائرية، ذلك أن الفشل الذي لازم عمله التمسيحي بهاته الجهات سينتهي بقتله عام 1916 بتمنراست الجزائرية، ويمكن إرجاع أسباب هذا الاغتيال بشكل عام إلى العوامل الآتية[16] :

1- نشاط الحركة السنوسية جنوب طرابلس وفزان.
2- سقوط أحد المراكز الفرنسية المحصنة المدعو «جنات» في أيدي قوات الطوارق.
3- ظهور مجموعة من مرتزقة السودان الغربي أخذت مواقعها بأكاديس، وشرعت تسدد الضربات للفرنسيين.

ويستفاد من بعض الروايات أن السبب المباشر لاغتيال دوفوكو يرتبط أساسا بأعماله التمسيحية ومساهمته بشكل فعال في المشروع الاستعماري التوسعي الفرنسي، علاوة على أنه كان مسؤولا عن مخزن الأسلحة في الإقامة التي تم قتله فيها.

2. التعريف بكتاب دوفوكو وبأهميته العلمية

يعتبر هذا الكتاب عملا علميا جغرافيا وعسكريا وسياسيا وسوسيولوجيا ذا مستوى علمي رفيع، باعتبار الدقة والتناسق اللذين طبعا أفكاره رغم الضغوطات والإكراهات التي أحاطت بالمؤلف خلال رحلته[17].

(16) Bazin René, op. cité.

(17) التأكيد على أهمية رحلة دو فوكو ورد بشكل خاص في التقرير المشار إليه آنفا : Henri Duveyrier, op. cité. =

ما يثير الانتباه في هذا الكتاب من خلال مضامينه، هو أنه لم يكن موجها توجيها خاصا. وحتى إذا كان موجها من قبل جهة معينة، فإن ذلك لم يؤثر على موضوعية المؤلف بشكل مفضوح، خصوصا إذا وضعنا هذا العمل في سياقه التاريخي وهو الهجمة الاستعمارية الأوربية على القارة الإفريقية خلال القرن 19 ؛ وهذا يعني أن الفكر الاستعماري لم يمنع دوفوكو من تسجيل مشاهداته في المغرب بشكل موضوعي وفق منهج علمي صارم، لأن الصدق في تدوين المذكرات واليوميات، ولو في الإطار الاستعماري، يساعد على تكوين صورة غير مشوهة عن المجتمع المدروس، تجعل الغزاة لا يخطئون الأهداف المرسومة.

بهذا المستوى العملي الوازن إذن، قدم لفرنسا خدمة ثمينة، ومن خلال هذه الخدمة كان يهدف إلى مساعدة أصدقائه العسكريين لإنجاح مشاريعهم الاستعمارية المتمثلة في إنشاء إمبراطورية فرنسية شمال إفريقيا عموما والمغرب على وجه الخصوص. وبالفعل فقد كان إسهامه في هذا المشروع فعالا بالنظر لما حمله كتابه من أفكار حول الجغرافية التاريخية للمغرب، وسوسيولوجيا ساكنته من ديانات وعادات وتقاليد وعمران وأزياء وغير ذلك من المعلومات المساعدة على غزو المغرب، وهو البلد الذي ظل غير معروف بشكل جيد قبل رحلة دوفوكو إليه[18]. واعترافا بجودة هذه الرحلة وبأهمية صاحبها العلمية، نال مؤلفها ميدالية ذهبية من قبل الجمعية الجغرافية بباريس، بعد أن قدم دوفيريي تقريرا مفصلا سنة 1885 حول إنجاز دوفوكو، وهو التقرير الذي أرى من المفيد تقديم نظرة موجزة عنه.

يقول دوفيريي بخصوص هذا الموضوع : «هناك دولة لها حدود مع إحدى المقاطعات الفرنسية[19] لا ينظر فيها للرحالة الأوربي بشكل عام وللرحالة الفرنسي

= من جهة أخرى، لا يسع المجال هنا لتفصيل القول في الفرق الموجود بين الرحلة والبعثة، وبين الرحالة والمستكشف. للمزيد من الآراء في هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى الدراسة القيمة : محمدو بن محمدن، الرحلات الاستكشافية الفرنسية في الصحراء : إرهاصات للغزو المسلح، بعثة بلاتشي إلى أدرار نموذجا، ضمن أعمال الندوة الدولية حول : موريتانيا من 1899 إلى 1999 مائة سنة من التاريخ، المنعقدة بنواكشوط من 16 إلى 18 أبريل 2000، منشورات مخبر الدراسات والبحوث التاريخية، كلية آداب نواكشوط. الكراس الثاني من مصادر كراسات التاريخ الموريتاني، مطبعة ميسك، نواكشوط 2003، ص ص. 35 إلى 73.

(18) Henri Duveyrier, op. cité, p. 7.

(19) المقصود هنا الجزائر.

بشكل خاص، بعين الرضى. هذه الدولة هي المغرب. خرائطنا وكتبنا الجغرافية تظهر لنا بشكل جيد أرضا شاسعة الأطراف في ملكية سلطان المغرب. لكن مغرب اليوم ليس هو مغرب ما قبل قرنين ونصف، حيث كان ملك فاس ما بين 1590 و1660 يرسل جيوشه ويملي قانونه على ضفتي نهر النيجر وتاكانت Tagant شمالا، وقريبا من نهر السنغال، لقد انقضى هذا العهد. وكل من يطلع على الوضعية المالية المتدهورة للمغرب لا يمكنه فهم منطق ملك فاس الذي يطالب بحقوقه على تمبكتو وجيني[20].

هذا البلد، يضيف دوفيريي هو الذي قام دوفوكو باستكشافه. وهي الرحلة التي قام بها دون مساعدة الدولة وعلى حسابه الخاص، مضحيا بمستقبل مهنته العسكرية، لقد قام بهذه المهمة بدون خيمة ولا فراش وبدون أن يحمل معه أية أمتعة.

خلال سنة تقريبا، رجل واحد هو الفيكونت شارل دوفوكو، تمكن من مضاعفة المسافات المعروفة بالمغرب، والتي سهر صاحب الرحلة على تسجيلها وضبطها بشكل علمي في عين المكان. لقد أعاد النظر في 689 كلم من أعمال سابقيه، وأضاف إليها 2230 كلم، كما أنجز الشيء الكثير في موضوع الجغرافية الفلكية، وما يرتبط بذلك من خطوط الطول والعرض.

يرى دوفيريي في تقريره هذا أيضا أن نتائج رحلة دوفوكو حملت معلومات جديدة تهم شمال سلسلة جبال الأطلس، وداخل سلسلة الأطلس ثم الأقاليم الموجودة جنوب هذه السلسة. إنه ليحتار المرء حسب قول دوفيريي دائما، عندما يكون بصدد المفاضلة في الإعجاب بإنجازات دوفوكو : هل يعجب المرء بهاته النتائج الجميلة والمفيدة أم بتفاني الرجل وإخلاصه ونكران ذاته وزهده، وهي خصال تمكن بفضلها هذا الضابط الفرنسي الشاب من الحصول على النتائج المنوه بها[21].

وقد ختم دوفيريي تقريره كالآتي : في يوم 21 ماي 1884، وطأت رجلا دوفوكو الجزائر بعد أن عبر المغرب من الشمال إلى الجنوب، ومن الجنوب الغربي إلى الشمال الشرقي، مختتما بذلك رحلته المغربية، بعد أن ضحى في سبيل ذلك، براحته وكرامته التي أهينت بشتى الأشكال مرورا بالزهد في رتبته العسكرية.

(20) Henri Duveyrier, op. cité, p. 7.
(21) Ibid, p. 9.

لقد غزانا بمعلومات كثيرة ومتنوعة بفضل هذه الرحلة، معلومات دقيقة جددت بشكل جذري معرفتنا الجغرافية والسياسية تقريبا عن المغرب ؛ لذلك فهو يستحق كل تكريم. إنه استحقاق غير عاد، نقولها بصوت عـال، لا يستطيع أي توشيح إيفاءه حقه كاملا من التكريم والإجلال، في تصور مقرركم[22].

وقبل الانتقال إلى محور آخر، أود تقديم فكرة موجزة عن المسار الذي اتبعه دوفوكو في رحلته، كما ورد مفصلا في الكتاب الذي نحن بصدد الحديث عنه، والظروف التي أحاطت به ورافقته عشية القيام بهذه الرحلة، وقد اقتطفت هذه الأفكار من المقدمة التي وضعها لكتابه: **التعرف على المغرب**، يقول دوفوكو[23].

سؤالان فرضا نفسهما علي عشية قيامي بالرحلة إلى المغرب :

أي طريق يجب أن أسلك، وما هي الوسائل التي يجب التوفر عليها لسلوكها ؟

الجواب على المسألة الأولى يتأتى بشكل طبيعي كالآتي : كان لابد من تجنب المرور بالأماكن التي لازالت غير مستكشفة قدر المستطاع، وأن يختار المرء من ضمنها تلك التي تشكل تضاريسها وسكانها أهمية أكثر. وانطلاقا من هذا المبدأ قررت بدء الرحلة حسب المسار الآتي :

طنجة، تطوان، ومن هناك الوصول إلى فاس عبر طريق أكثر انحرافا إلى الشرق، من كل الطرق المتبعة إلى اليوم. ثم من فاس إلى تادلة بعد قطع الكتلة الجبلية Le massif montagneux التي يقطنها شلوح زمور زيان. بعد تادلة وعبور وادي العبيد يتم المرور بدمنات، ثم اختراق الأطلس الكبير شرق الفجاج التي تم استكشافها، ومن هناك الوصول إلى الصحراء المغربية حيث سيتم التعرف قدر المستطاع على الجزء الذي كان لازال غير معروف، أي السفح الجنوبي للأطلس الصغير والأقاليم الموجودة بين هذه السلسلة ووادي درعة والساحل، ثم معاينة حوض درعة وروافد زيز الأيمن، والعودة من هناك إلى الحدود الجزائرية بعد عبور الأطلس الكبير مرة ثانية واستكشاف مجرى وادي ملوية، وكمرحلة أخيرة دبدو ووجدة ثم للا مغنية.

(22) Ibid, p. 12.
(23) Vicomte Charles de Foucauld (1998), op. cité, p. 9.

كان هذا هو الهدف الذي سطرته لنفسي، لكن ما هي الوسائل المستعملة للقيام بهذه الرحلة ؟ كجواب على السؤال الثاني : هل كان لابد من التخفي بتقمص شخصية ما ؟ لقد ترددت كثيرا بخصوص هذا الموضوع، لماذا ؟ لأن تقمص شخصية ليست لي، أمر يثير في نفسي الاشمئزاز، غير أننا نجد أن أهم مكتشفي المغرب مثل : روني كايي R. Caillé والسيدان رولفس Rohlfs ولانز Lenz، قاموا بأسفارهم متخفين، وصرحوا بأن هذا الاحتياط كان ضروريا، وكان هذا رأي عدة مسلمين مغاربة ممن استشرت معهم في بداية الرحلة. وأخيرا قررت ما يلي [24] :

سأذهب متخفيا وإذا لاحظت أثناء السير أن هذا التخفي ضروري، فسوف أحتفظ به، وإذا حدث العكس ظهرت بشخصي العادي.

بعد الاستقرار على هذه القناعة، طرحت مسألة اختيار نوع التستر، لا يوجد في المغرب سوى ديانتين، ولذلك كان لابد من اختيار إحداهما. إما أن أكون مسلما أو يهوديا، وبالتالي وضع العمامة أو الطاقية السوداء فوق الرأس. لقد اختار كل من روني كايي و رولفس ولانس، قبلي، العمامة. أما أنا فقد قررت على العكس من ذلك استعمال الطاقية. ومما حملني على هذا الاختيار، مدى الصعوبات التي واجهها هؤلاء الرحالة بسبب الزي الذي اختاروه، عندما وجدوا أنفسهم مجبرين على اتباع نفس أسلوب إخوانهم في الدين، والحضور المستمر للمسلمين الحقيقيين حولهم، بل الشكوك والمراقبة التي غالبا ما كانوا معرضين لها، وهو ما يشكل عقبة كأداء أمام إنجاز أعمالهم، لقد كنت متخوفا من التنكر، عوض أن يساعدني على القيام بمهمتي، يكبلها ويضع أمامها عراقيل، لذلك استقر رأيي على ارتداء الزي الإسرائيلي، اعتقادا مني أنه سيساعدني على عدم الانتباه إلى معرفة حقيقة هويتي، مما يمنحني حرية أكثر في الحركة والملاحظة، فلم أخطئ التقدير[25].

لقد احتفظت بهذا التنكر، طيلة مدة رحلتي، ولا يسعني إلا أن أهنئ نفسي عن ذلك، وإذا ما تعرضت أحيانا إلى بعض الإذلال، فكنت سرعان ما أجد التعويض عن ذلك، باعتبار أن الأهم كان عندي هو إنجاز مهمتي : ففي أوقات الإقامات والتوقف pendant les séjours، كنت أجد يسرا في العمل داخل الملاح، بعيدا عن

(24) Ibid.
(25) Ibid, p. 10.

الأنظار. بحيث كان بإمكاني القيام بملاحظات فلكية، والكتابة طيلة ليال كاملة من أجل إتمام مذكراتي وتشذيبها. وخلال السير لم يكن أحد ينتبه أو يضيع وقته في الكلام مع هذا اليهودي البئيس، الذي كان من حين لآخر ينتبه لبوصلته وساعته وجهاز قياس الضغط الجوي Baromètre. على امتداد الطريق وفي كل مكان، كنت أحصل أيضا، بواسطة أبناء عمومتي mes cousins كما يسمى اليهود فيما بينهم بالمغرب، على معلومات صادقة ومفصلة حول الإقليم الذي كنت أوجد فيه. كنت أثير قليلا من الشكوك بسبب نطقي السي mon mauvais accent لكن مثل هذا النموذج محتمل الوجود بسبب احتضان المغرب لليهود من مختلف البلدان، لقد ساعدني على التنكر وجود يهودي في رفقتي، إنه الحبر ماردوشي أبي سرو، المشهور بإقامته بالسودان. لقد اتخذته لخدمتي واحتفظت به طيلة مدة رحلتي. غادر الجزائر معي وعاد إليها رفقتي، كانت مهمته تنحصر أولا في الحلف بأغلظ الأيمان، في كل مكان على أنني حبر يهودي، وعلى أن يتقدم في كل المذاكرات مع الأهالي، بشكل يتركني في الظل، كل ما أمكن، وأن يبحث لي عن مسكن منعزل، أجد فيه الراحة والطمأنينة لتدوين ملاحظاتي وأفكاري، وفي حالة عدم وجود مسكن، كان ماردوشي يلجأ إلى اختلاق قصص غرائبية من أجل شرح ماهية الأدوات والأجهزة التي أحملها معي. رغم كل هذه الاحتياطات، لا أزعم أن تنكري كان غير مخترق. ففي الأربعة والخمسة نقط التي أقمت فيها مدة طويلة، لم تفدني لا الطاقية ولا «النواظر» ولا قسم ماردوشي المتكرر، بحيث أن الساكنة اليهودية انتبهت إلى أنني أخ مزيف. لكن مرة واحدة فقط، ولأسباب خاصة جدا، وجدت نفسي في خطر حقيقي. لأنه، وباعتبار أن اليهود المغاربة كلهم تجار، على وجه العموم، ومدعوون باستمرار بسبب أعمالهم، للحضور إما بالموانئ حيث يوجد قناصلنا أو بالجزائر، فهم مؤهلون أكثر للانخراط في علاقات ودية مع المسيحيين، وخصوصا مع الفرنسيين. وهذا ما جعلهم يحتفظون دينيا بالسر الذي اكتشفوه، فلم يتركوا شيئا يتسرب خارج الملاح. وحتى في تعاملهم معي كانوا متكتمين جدا لا شيء يتغير في تصرفاتهم، غير أنهم أكثر توددا إلي، وعلى كامل الاستعداد لتزويدي بكل المعلومات التي أطلبها منهم. أما بخصوص المسلمين لم يحصل لي إلا في القليل النادر أن كنت موضوع شكوك بالنسبة لهم[26].

(26) Ibid, p. 11.

هناك جزء من المغرب، يمكن السفر فيه دون تنكر، لكن هذا الجزء صغير. تنقسم البلاد إلى قسمين : قسم خاضع للسلطان بشكل فعلي (بلاد المخزن)، وفيه يتحرك الأوربيون في أمان واطمئنان. القسم الثاني يساوي أربع أو خمس مرات القسم الأول، مأهول بقبائل ثائرة أو مستقلة (بلاد السيبة)، حيث لا يستطيع أحد أن يسافر آمنا على نفسه، وحيث لا يمكن للأوربيين أن يدخلوا إلا متخفين. فخمسة أسداس المغرب إذن، مغلقة في وجه المسيحيين، لا يمكنهم ولوجها إلا بالخدعة والحيلة، والمخاطرة بالحياة. هذا اللاتسامح اللامتناهي، لا يرجع سببه للتعصب الديني، بل يوجد مصدره في إحساس جماعي آخر لدى الأهالي: فبالنسبة لهم، أي أوربي رحالة في بلادهم يعتبر مبعوثا من أجل التعرف عليها. فهو يأتي لدراسة الميدان تمهيدا للغزو، إنه جاسوس. لذلك يجب قتله ليس بصفته كافرا ولكن بصفته جاسوسا... الخوف من الغازي وارد أكثر من كره المسيحي[27].

II- بعض مضامين الرحلة من خلال نصها المترجم إلى العربية[28]

يذكر أستاذنا المرحوم محمد حجي في تقديمه لهذه الترجمة العربية أن دوفوكو موضوعي ودقيق في ملاحظاته الجغرافية وفي معظم إشاراته التاريخية، إلا عندما تجمح به خلفياته الاستعمارية، فلا يسلم من لمزاته القدحية حكام ومحكومون. غير أن القارئ لمضامين هذه الرحلة بتمعن يلاحظ أن الموضوعية التي يتحدث المرحوم الأستاذ حجي عنها، والتي يتحدث عنها دوفوكو نفسه، لا تعكسها نصوص الرحلة بشكل مستمر وتلقائي، رغم كلام دوفوكو الذي يوحي بالتزام مثل هذه الموضوعية عندما نجده يقول : «لقد أعطت التجربة الطويلة والدراسات المعمقة أناسا حق التطرق بالحجة إلى مثل هذا الموضوع[29]، ولا يمكن لامرئ مثلي، قضى فقط سنة واحدة في هذا البلد أن يدعي التوفر على مثل هذا الحق. لذلك فلن أتطرق بتاتا إلى القول من هم المغاربة وما ليسوا عليه، وسأكتفي بالإشارة إلى بعض

---

(27) Ibid, p. 12.

(28) ترجمه إلى العربية المختار بلعربي، الأستاذ بكلية الآداب بالقنيطرة، بإشراف الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، دار الثقافة، الدار البيضاء 1999. وعنوان هذه الترجمة هو: «التعرف على المغرب (1883– 1884)».

(29) يقصد فضائل ونقائص أخلاق البربر كما وصفهم ابن خلدون.

الصفات المنفردة التي أثارت انتباهي والتي وجدتها في كثير من الأماكن أو لاحظتها عند بعض المجموعات (...) لكنني أقول إن الجشع يسود تقريبا في كل مكان من البلاد مع ما يصحبه من سرقة وكذب على اختلاف أشكالهما»[30].

لكن عندما نقول بأن دوفوكو جانب الموضوعية في عدد غير قليل من المناسبات، لا نقصد التقليل من أهمية عمله ودقة ملاحظاته التي شهد له بهما الكثير من المفكرين والدارسين من بلاد النصارى ومن بلاد العرب والعجم. ولتقريب القارئ والمتتبع والمهتم من حقيقة هذا الطرح، أرى من المفيد تقديم نماذج وأمثلة من الإفادات الموضوعية والرصينة حول المجتمع المغربي وإطاره الطبيعي، بشكل مقتضب جدا، وأخرى مرتبطة بالمعطيات المجانبة للحقيقة، في تصوري، من خلال نفس الكتاب.

1. إفادات ذات طابع موضوعي

أ- التضاريس والغطاء النباتي والوضع الأمني

«غادرت المدينة (طنجة) في الساعة الثانية زوالا، اخترقنا في البداية مجوعة أودية صغيرة حسنة الاستغلال، تفصل بينها منحدرات جبال يغطيها الدوم، قبل المساء توغلنا في وادي نهر مراح. سرنا في هذا الوادي خلال ما تبقى من اليوم بين حقول قمح رائعة تكسو الوادي كله، توقفنا قرب بعض الأكواخ. قضيت الليلة في هذا المكان والطرق آمنة خلال النهار، لم تبق كما كانت عند الغروب، إنها اللحظة التي يباشر المغيرون خلالها أعمالهم. وهكذا شاهدت عند غروب الشمس الفرسان الخيالة مدججين بالسلاح يأخذون مواقعهم عند أبواب القرى، قرب قطعان الماشية على ربوات يراقبون المحاصيل الزراعية من فوقها»[31].

وعن جمال طبيعة الشاون مثلا يقول: «لم أر أي مكان آخر، اللهم في الأودية العليا بسويسرا عددا أكبر من الينابيع والجداول الصغيرة والكبيرة كلها ملأى ماء عذبا وصافيا»[32].

(30) ف. شارل دو فوكو، ترجمة المختار بلعربي، م. س، ص. 180.

(31) نفسه، ص ص. 11-12.

(32) نفسه، ص. 20.

لاحظ دو فوكو في طريقه من تطوان إلى فاس مرورا بأراضي الأخماس وبني زروال وبني حامد ورهونة وشراكة، انعدام الأمن «لكون القبائل التي كنت أريد اختراق أراضيها كانت غير آمنة، وكانت معروفة باللصوصية (...) ولا يجرؤ سعاة البريد على عبورها، إذ كانوا يجردون من رسائلهم ومن ثيابهم، بل حتى حفظة القرآن لا يغامرون بالمرور عبرها إلا شريطة أن يكونوا شبه عراة»[33].

ب- المخزن والسيبة

انطلاقا من هنا (الشاون) تبدأ أراضي الأخماس وهي بلاد السيبة. يحدث أن تهاجم القبائل باستمرار في منطقة ما، الجزء الأكبر تعمره قبائل مستقلة، هي في صراع بينها، بينما الجزء الآخر من هذه السلسلة الجبلية لا يعترف إلا جزئيا بالسلطة المركزية، وهو ثائر بصفة متكررة، يحدث في هذه الظروف أن تهاجم قافلة وأن ينهب ركب وأن يخطف وكيل تجاري. هم السلطان الدائم أن يسهر على ألا يصبح أي كان في مملكته غنيا وأن لا يكون له نفوذ كبير[34].

تازة تحت سلطة غياتة القوية، الأمر الذي يجعل منها أشد المدن بؤسا على وجه الأرض. القائد الموجود بالمنطقة معه حوالي مائتي مخزني، ورغم ذلك لا يجرأون على الخروج خوفا من قبائل غياتة، وهذا يعني أن سلطة القائد منعدمة، ومعها سلطة المخزن، ويترتب عن هذا أن غياتة يعاملون مدينة تازة معاملة الأراضي المحتلة، فيسلبون عنوة كل ما يقع تحت أعينهم، ويسفكون دماء من لا يمتثل لأوامرهم، ناهيك عن احتكارهم للماء والكلأ. ولا تعرف الفظاعات التي يقومون بها توقفا، ويتم التعرف عليهم بما يحملونه من سيوف وبنادق على الدوام. ليس لغياتة إله ولا سلطان ولا يعرفون إلا البارود[35].

إذّا وبلال مستقلون ولا يعترفون بتاتا بالسلطان، غير أن النزاعات القبلية الداخلية أنهكتهم. وترتكز مداخلهم على الغزوات والهجوم على القبائل. إذّا

(33) نفسه، ص. 16.

(34) نفسه، ص ص. 17 و 34.

(35) نفسه، ص. 34.

وبلال هؤلاء الكفار، لا يذهبون إلى الحج ويرفضون الاستماع إلى رجال الدين. ومع ذلك فهم لا يذهبون إلى أية غزوة دون أن يوجد واحد منهم[36].

لدى إدا وبلال أفكار غريبة جدا حول المسيحيين، يعتقدون أنهم نوع من الشياطين، عوض أن يكونوا أناسا عاديين، كان البعض يسألني إن كان صحيحا أن المسيحيين يحرثون البحار.

رسائل بعث بها يهود من تازناخت، تنصح هذه الرسائل الشيخ عبد الواحد بعدم الذهاب عند الكلاوي كما جرت العادة، ذلك أن الكلاوي توصل بأمر الزج بعبد الواحد في السجن، فالمخزن غدار إذن[37].

ج- العادات والتقاليد والأزياء

اعتاد سكان المغرب في جميع أنحاء البلاد ترك الرأس عاريا مهما كانت حرارة الشمس، رغم كون أكثريتهم يحلقون شعر رؤوسهم وليس للفقراء إلا قميص من صوف أبيض ولا شيء على الرأس أو تلفه قطعة نسيج بيضاء أو حمراء تاركة الجمجمة عارية. الأرجل عارية في الغالب. لا تلبس النساء حجابا، والرجال أجمل منهن[38]. يعقد سكان القصور تدابير مع الرحل فيوكلون إليهم أمر خيولهم وأغنامهم. يتكلف الرحل بتغذية البهائم، فيستفيدون من هذه الحيوانات ويرجعونها إلى أصحابها عند أول إشعار بهذه الرغبة[39].

وما رأيت من أثاث استقبال الضيوف إلا براريد وكؤوسا وهي من النماذج الأكثر شيوعا : لا توجد الشموع في أي مكان في الصحراء، يستعمل الناس قناديل صغيرة تعطي ضوءا حزينا، وتتمثل قمة البذخ في توفر مغيميما على 3 أو 4 مشكات.

(36) نفسه، ص. 205.

(37) نفسه، ص. 146.

(38) نفسه، ص. 22.

(39) نفسه، ص ص. 172-173.

د- اليهود في المجتمع المغربي[40]

حتى اليهود (في الشاون) الذين يسمح بوجودهم معرضون لأقبح المعاملات. يعيش هؤلاء اليهود مجتمعين في ملاحهم ولا يمكنهم مغادرته دون أن يهاجموا بالحجارة عبر طول أراضي الأخماس. لم يمر أحد بجواري دون أن يحييني بالسب «الله يحرق بوك أ اليهودي»[41].

عدد سكان مدينة شفشاون 3000 أو 4000 نسمة، ضمنها حوالي 10 عائلات يهودية[42].

1000 يهودي في مدينة القصر الكبير (5000 أو 6000 ن)، كان هؤلاء فيما مضى مجمعين في ملاح، وبما أن هذا الأخير أصبح ضيقا، فإنه يسمح لهم بالسكن في أي مكان من جهات المدينة، رغم هذا التساهل يبقى من الصعب على اليهودي أن يجد مسكنا.

200 يهودي يعيشون في تازة (3000 إلى 4000 ن)، يعيشون في مساحة ضيقة جدا داخل ملاح صغير جدا[43].

1000 يهودي في مدينة صفرو (3000 ن). البهاليل ينحدرون من المسيحيين. مدينة صفرو ذات مظهر نظيف وبشوش، لا نجد هذا المظهر في أي مدينة أخرى بالمغرب[44].

يهود دمنات يبلغ عددهم 1000 (3000 ن)، ليس لهم ملاح بل يسكنون بين المسلمين الذين يعاملونهم بطيبوبة استثنائية : دمنات وصفرو هما الناحيتان الوحيدتان في المغرب حيث يسعد اليهود أكثر من غيرهما. وهناك مقارنات أخرى بين هاتين المدينتين التي تثير نقط تشابههما الانتباه : نفس الموضع عند قدم الأطلس على أبواب الصحراء، سكان متساوون في العدد، مكونون بطريقة متشابهة، ثراء

(40) نفسه، ص. 220.

(41) نفسه، ص. 20.

(42) نفسه، ص. 10.

(43) نفسه، ص ص. 26 و 42.

(44) نفسه، ص. 83.

يكاد يتساوى، نفس نوع التجارة، وللفئتين سجايا هادئة ومهذبة، نفس الحزام الأخضر من حدائق رائعة وشاسعة : باختصار، إن مثل صفرو لفاس كمثل دمنات لمراكش[45].

زاوية سيدي رحال بها ملاح صغير، والصابون في تكرت من صنع اليهود، وهي صناعة مربحة[46].

عدد سكان مدشر تازناخت الكبير 80 عائلة، منها 55 عائلة يهودية[47].

يتوفر كل تاجر في تيسنت على يهودي أجير، يعيش معه ويقوم بتوزيع المواد صباح مساء. يوجد قرابة عشرة يهود على هذه الوضعية في أكادير. لا يوجد بتاتا ملاح في تيسنت : هؤلاء اليهود فرادى ويعيشون عند أرباب عملهم. بعضهم من طاطا وآقا والآخرون من زناكة، يقوم في نفس الوقت واحد منهم أو اثنان بمهنة الصائغ، إن الصياغة تخصص اليهود بالمغرب وخاصة جنوب الأطلس. هناك إذن نماذج رائعة للتسامح والتعايش مع اليهود في المجتمع المغربي[48].

هـ- البنية التحتية

يخترق واد بوصفيحة (بين طنجة وتطوان) بواسطة قنطرة ذات عقدين في حالة لا بأس بها، يجب أن لا نستنتج من هذا أن القناطر في المغرب هي الوسيلة الوحيدة لعبور الأودية، على العكس، عدد القناطر في غاية القلة بالمغرب. لا أظن أني رأيت طيلة سفري كله أكثر من خمس أو ست قناطر، وتعبر الأنهار على الأرجل[49].

لا أظن أني بحاجة إلى القول بأن المغرب لا يتوفر على طرق معبدة. فليس به إلا عدد كبير من طرق السير على الأرجل، وهذه الطرق متداخلة فيما بينها والمكونة متاهات يضل المرء عبرها غايته بسرعة اللهم إلا إذا كانت له معرفة جيدة بالبلد[50].

(45) نفسه، ص. 106.

(46) نفسه، ص. 108.

(47) نفسه، ص. 148.

(48) نفسه، ص. 169.

(49) نفسه، ص. 13.

(50) نفسه.

و- الشرفاء ورجال الدين والزوايا والأضرحة

عدد الأضرحة والزوايا في الشاون وناحيتها كثير، وكنا نغير الطريق كلما اقتربنا من بعضها خشية تدنيسها من جراء وجود يهودي[51].

في بجعد، أغلبية البلاد لا تعترف إلا بسلطة واحدة هي سلطة سيدي بن داود الولي الصالح، ولي هذا الإقليم، يمتد نفوذه إلى أراضي زيان. وسواء كان معك زطاط أم لا فإن حلال المشاكل في هذه الأراضي هو سيدي بن داود الذي يحترمه الجميع، وذلك راجع إلى أن الولي الصالح لم تكن له ولا لأجداده عداوة قط، لحكومة الشرفاء رغم قوتهم.

زاوية سيدي رحال بلدة صغيرة ونفوذ هذه الزاوية كبير، ونفس الشيء يقال بالنسبة لزاوية قصبة تادلة[52].

توجد زاوية سيدي علي وعبد الرحمن بقصر بوموسي (تيسنت)، نفوذ هذه الزاوية كبير عند أولاد يحيى. وهي موقرة جدا من طرف عدد كبير من البرابر بسبب وجود ضريح سيدي عبد الله ومحند داخل هذه الزاوية، توجد أضرحة أخرى بتيسنت كما هو حال ضريح مولاي إسماعيل قبالة أكادير[53].

توجد زاوية ثالثة في منطقة طاطا، هي زاوية الحباير من تأسيس سيدي علي حبيرة الذي توجد قبة ضريحه بين أديس وتك الريح، وعلي بن جبيرة ينحدر من سيدي محمد الشرقي دفين بجعد.

هناك سلطة دينية أخرى يمثلها المرابط سيدي محمد مولود ومقره تنتزرت. كان أبوه هو السيد المختار بلعمش مؤسس تندوف ورئيس قبيلة تجاكانت Tajakent المرابطية[54].

---

(51) نفسه، ص. 21.

(52) نفسه، ص ص. 67-69-84-107.

(53) نفسه، ص. 163.

(54) نفسه، ص. 192.

زاوية سيدي عبد الله ومبارك (تيسنت) توجد بين زاويتي تامكروت وسيدي أحمد وموسى. وتتوزع خدمات الزاوية بين شفاء الأمراض، وطلب الأرزاق والقضاء على العقم لدى النساء[55].

تلعب هذه الزوايا أدوارا اجتماعية مهمة، خلال أوقات المواسم التي تقل فيها الاعتداءات والنهب بشكل كبير[56].

ق – التجـارة

توجد بفاس سلع مهمة، باعتبارها نقطة التقاء السلع الأوربية القادمة من طنجة من جهة، ومن جهة أخرى جلود تافيلالت، وصوف وشمع العسل وجلود ماعـز أيت يوسي وبني وراين وريش نعام السودان.

قد تكون التجارة مصدر ثروة هائلة في بلد آخر غير المغرب، لكن في هذا البلد (المغرب) توجد عدة أسباب تقلل من الأرباح : أثمان النقل المرتفعة، ثم أماكن المكس المتعددة، وأخيرا الخفر الضروري والزطاط جنوب سلسلة الأطلس.

للتجارة أخطار أخرى تقلل من الأرباح مثل الخطف والنهب، وقلة القروض والربا، تصل قيمة الفائـدة التي يتعامل بها اليهود المشهورون بفاس 12% بالنسبة لابن ملتهم الضامن إرجاع الدين، و30% بالنسبة لمسلم يقدم نفس الضمانات، و30% لامرئ أقـل ضمانة، لكن مقابل تـقديم رهن و60% في نفس الظروف لكن دون رهن[57].

أهـم الأسواق في مغيميما هو سوق السيد أحمد وموسى : يقام هـذا السوق الواقع في طريق قوافل تمبكتو وقت وصولها إليه. وهو مسرح معاملات تجارية ذات علاقة بتجارة السودان، يتم هنا تبادل الذهب وريش النعام والعاج والعبيد مقابل المواد الأوربية القادمة من موكادور[58].

---

(55) نفسه، ص. 211.

(56) نفسه، ص. 223.

(57) نفسه، ص ص. 31– 32– 34.

(58) نفسه، ص. 223.

ز – المآثر والمعمار

توجد بجوار كل أبواب المدينة بعض المدافع التي يحاول وجودها بعث الرعب. تطوان مدينة شاسعة لكن أحياءها الهامشية قليلة السكان، وجزئيا في حالة خراب، بالمدينة كثير من المساجد ولكن ليس بها بنايات ملفتة للنظر باستثناء البرج الرئيسي للمشور[59].

معمار الشاون أفضل من معمار تطوان، كل شيء نظيف وجميل... الفندق حيث قضينا الليلة مكان مسور، مربع الشكل، بداخله سقيفة. يستقر المسافرون في هذا الملجأ، وتبقى الحيوانات وسط الحظيرة، يتقاضى صاحب المكان أجرة ضئيلة مقابل إيواء البشر والبهائم. يبدو الفندق حيث نزلنا كثير الزبناء، يوجد به عند المساء حوالي 50 مسافرا والساحة ملأى : تتزاحم فيها خيول وحمير وبغال وجمال، دون نظام مع قطعان الأبقار والأغنام. القصر الكبير أقبح مدينة رأيتها في المغرب. أما مساجد تازة وفنادقها فقد طليت باللون الأحمر الباهت[60].

مولاي إسماعيل هو مؤسس قصبة تادلة ومسجدها، وهو الذي أنجز القنطرة على نهر أم الربيع، إنها أكبر قنطرة في العالم حسب أقوال سكان المنطقة (10 عقود)، القصبة في حالة جيدة، وهي أحسن بكثير، ما رأيت في المغرب في ميدان التحصينات، بنيت من المقدار، سمك السور الواحد منها 1,20 م وعلوه 10 إلى 12م، هذا النطاق ذو شرفات على طول امتداده، وبه درج على طوله، وتحصنه أبراج سميكة[61].

طاطا أوسع الواحات الموجودة بين درعة والمحيط الأطلسي، لكن معمارها على قلته يوجد في حالة خراب[62].

2. إفادات مجانبة للموضوعية

هذه الإفادات تهم جوانب متعددة، واخترت من بينها، بعض قناعات دوفوكو واستنتاجاته، وأحكام القيمة التي يصدرها في شأن بعض المواضيع، خصوصا عندما لا يعطي أي تبرير لهاته الأحكام.

(59) نفسه، ص : 14.
(60) نفسه، ص : 18-23-26.
(61) نفسه، ص : 77.
(62) نفسه، ص : 191.

يقول مثلا عن شجاعة المغاربة :

«الأكثر شجاعة هم قبائل جنوب الأطلس الكبير، يأتي في الدرجة الثانية جبال وسفوح الكتلة الأطلنتيكية وقبائل الريف، ثم سكان السهول، والأقل شجاعة هم الحراطين...».

ويقول أيضا : «المغاربة سريعو إراقة الدماء، لا يعيرون أي اعتبار لحياة الآخرين»[63]. وعن التفاضل بين الأعراق يقول : «يتفانى الشلوح والحراطين في العمل على العموم، إنهم يتعاطون الفلاحة ويبدون ماهرين فيما يتعلق بها، ويتقدمهم الحراطين على الخصوص، لا يتوفرون على يقظة عقل بعض العرب، مثل إذّاوبلال وأولاد يحيى. لهؤلاء ذكاء لافت للنظر رغم جهلهم الكتابة والقراءة ولهم حب الاطلاع وسرعة الفهم، لهؤلاء العرب تصرفات متميزة وحسن المعاملات، بينما الأمازيغيون خشنون في كثير من الأحيان...»[64].

أما عن عدم تسامح الشرفاء بالشاون فيقول : «... ساكنة الشاون تشتمل على عدد كبير من الشرفاء، وبذلك فهي مشهورة بعدم تسامحها. لازال الناس يحكون فيما بينهم، ما لحق ذلك الإسباني السيئ الحظ من عقاب، الذي أراد قبل عشرين سنة خلت أن يدخل المدينة، وحتى اليهود الذين يسمح بوجودهم معرضون لأقبح المعاملات»[65].

وعن انطباعاته حول الحجاج المغاربة كتب قائلا : «كنت لاحظت منذ وقت، وهذا أمر لم أنته من معاينته فيما بعد، أن الحجاج بصفة عامة أكثر بشاشة وأدبا من باقي المسلمين، يجعلهم سفرهم الطويل على اتصال بالغربيين، فيريهم سفر كهذا أولا أن هؤلاء الغربيين ليسوا بالوحوش المخيفة، كما وصفت لهم، فيفاجأ هؤلاء الحجاج ويعترفون بالجميل، لما لا يجدوا لدينا أي عداء نحوهم، ثم تجعلهم سفننا التجارية وسككنا الحديدية يعجبون بنا عند رجوعهم من الحج. ليست ذكرى

(63) نفسه، ص. 181.

(64) نفسه، ص. 182.

(65) نفسه، ص. 20.

الكعبة التي تسكن عقلهم، بل ذكرى عجائب البلدان النصرانية، وذكرى الإسكندرية وتونس والجزائر»[66].

وعن اشتياق المغاربة وتعطشهم لدخول الفرنسيين إلى المغرب يقول :

«يحلم أهل مدينة تازة بشيء واحد، ألا وهو قدوم الفرنسيين، كم من مرة سمعت المسلمين يقولون بأعلى صوتهم : متى سيأتي الفرنسيون ؟ متى سيخلصوننا أخيرا من غياتة ؟ متى سنعيش كما هو حال سكان تلمسان ؟»[67]. ثم يعود في مكان آخر ليؤكد نفس الشيء : «كم شاهدت من المغاربة راجعين من الجزائر، يحسدون جيرانهم على ما هي عليه وضعيتهم : ما أعذب أن يعيش الإنسان في سلام... الطرق الآمنة، السكك الحديدية، التجارة دون مشاكل، احترام الملكية، سلم وعدالة للجميع. هذا ما رأوه وراء الحدود الجزائرية المغربية...»[68].

تمجيد الغرب والفكر الاستعماري، هو اللازمة التي تتخلل سرد دوفوكو لمضامين رحلته : «... صلحاء بجعد متسامحون وغير متعصبين، وذوي تفكير منفتح. وذلك راجع إلى كونهم ذهبوا في معظمهم إلى مكة، وهذا ما جعلهم يتخلون عن أفكار الجهال من سكان المغرب، التي تقول بقوة وامتداد الديانة الإسلامية، وتسفيه كل ما يرتبط بالأوربيين...»[69].

نجد دوفوكو يقدم ملاحظات غريبة أيضا عن الزوايا والمرابطين، من ذلك مثلا :

«تؤدى خدمات المرابطين من مداخيل عمليات الغزو والنهب والسلب : إذا حققت الهجوم غنائم مهمة، سيأخذ المرابط المصاحب نصيبا مهما، وإذا ذهب المجهود سدى، فإن المرابط يكون رديء الدعوات، فيشبع شتما ولا يعطى أي شيء...»[70]، وحول نفس الموضوع أورد ما يلي : «... يقدم للمرابط، مقابل وساطته، أجر، وإذا لم تكن مساعيه فعالة ومثمرة، فإنه لا يتوصل بأي شيء...»،

(66) نفسه، ص. 21.

(67) نفسه، ص. 26.

(68) نفسه، ص. 55.

(69) نفسه، ص. 73.

(70) نفسه، ص. 207.

كما ينعت حفظة القرآن بأنهم «أميون، خشينو الطبع، يدخنون الكيف مع تناول كؤوس كبرى من ماء الماحيا، من صنع يهود تزنيت ودرعة...»[71].

وكخلاصة يمكن القول إن مضامين رحلة دو فوكو هاته «التعرف على المغرب» رغم ما يكتنفها من تناقضات وأحكام جاهزة وتعميم، وحضور للفكر الاستعماري والمركزية الأوربية، فإن فوائدها كثيرة اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا، لا يمكن الاستغناء عنها بالنسبة لجمهور الطلبة والباحثين.

(71) نفسه، ص ص. 220-222.

الجانب الأنثربولوجي في رحلات دومينجو باديا
(علي باي العباسي)

عبد الحفيظ حمّان

كلية الآداب - تطوان

تكتسي الرحلات التي قام بها دومينجو باديا / علي باي العباسي إلى المغرب ثم إلى بلدان المشرق العربي ، طابعا خاصا بها لكونه رجلا أوربيا تقمص شخصية أمير عربي مسلم وذهب في تمثيل هذا الدور إلى أبعد الحدود سواء من ناحية «الشكل أو المضمون». فاختار لنفسه شجرة نسب عربية، وارتدى الزي الشرقي وقام بعملية الختان. تعلم اللغة العربية، واظب على الشعائر الإسلامية واجتهد طوال رحلته أن يظهر في ثوب مسلم تقي، مما أهله أن يكسب ثقة الفعاليات الحاكمة والشعبية في المغرب والمشرق ويزور الأماكن الإسلامية المقدسة ويؤدي مناسك الحج. فقدم للجمهور الأوربي لوحة مفصلة لكل المناطق التي زارها على مختلف المستويات : الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها.

تكاد تنعدم المعلومات حول هذا الرحالة وحياته، إلا بعض الشذرات القليلة المتناثرة هنا وهناك في بعض المراجع وبالأخص الأجنبية منها[1].

فقد ولد دومينجو باديا في برشلونة سنة 1766م، من أم ذات أصل بلجيكي ومن أب كان يعمل أمينا في الجهاز المالي للمدينة. وكان باديا ملما بقسط وافر من المعرفة

(1) حول حياته راجع : Garcia de Herros : *Quatre voyageurs espagnols à Alexandrie d'Egypte*. Alexandrie ; 1923 ; & G. Spillmann : *Napoléon et l'Islam* Paris, Edit.L.A.P. 1969 , & H.de Castires : «Napoléon et le Maroc» dans *Revue Hebdomadaire*, n° 16 , 8 avril 1908 .

أهله لكي يعين موظفا بالإدارة المالية في غرناطة وهو في الرابعة عشرة من عمره[2]. وبعد بلوغه التاسعة عشرة، خلف والده في وظيفته التي كان يشغلها في إلبيرة في مقاطعة ألمريا.

وبعد زواجه انتقل إلى قرطبة ليشغل مدير الاحتكارات الملكية للتبغ. وكان لهذه المدينة تأثير كبير عليه دفعه إلى التأمل وحب المعرفة للقيام برحلات استكشافية كانت انطلاقتها الأساسية موجهة نحو البلدان الإسلامية.

كانت طموحات دومينجو باديا ورغبته في إنجاح مشروعه حافزا له في تعلم الرياضيات والفيزياء وعلم الفلك والتاريخ الطبيعي وكل العلوم الضرورية التي يمكن أن تساعده في رحلته ويستفيد منها خلال جمع المعلومات والقيام بالملاحظات، وإلى جانب ذلك ركز اهتمامه على تعلم اللغات الشرقية وخصوصا العربية.

وفي 7 أبريل 1801م قدم باديا مذكرة إلى الحكومة الإسبانية تحمل مخططا لرحلته الاستكشافية والعلمية والسياسية. وأشار في هذه المذكرة إلى أن رحلته لا يمكن أن تكلل بالنجاح في البلدان الإسلامية وأنه لا يستطيع تخطي الصعوبات والعقبات التي قد تعترض طريقه عند الشعوب الإسلامية إلا إذا تقدم لديهم في صورة مسلم، يحمل اسما إسلاميا، وينحدر من عائلة مسلمة تنتمي إلى شجرة الأشراف : «وبناء على ذلك - يسترسل باديا موضحا في مذكرته - ينبغي أن تكون ذا أصول إسلامية حتى تحوز على الحظوة والمكانة لدى المسلم الآخر... ومن أجل مشروع كهذا، لا ينبغي فقط أن تلبس وتتقلد الزي الإسلامي، وتطيل لحيتك، وتتكلم العربية، وتعتنق دين محمد، ولكن ينبغي بالأساس أن تثبت أنك عربي المولد والمنشأ»[3].

وبغية تنفيذ ذلك، قرر دومينجو باديا تقمص شخصية أمير عربي من أصل سوري ولد بمدينة حلب، ينتمي إلى سلالة العباسيين، ولقب نفسه باسم : علي باي العباسي، الذي تحت ستاره سيتجول داخل الأقطار الإسلامية.

---

(2) هناك مراجع تؤكد على أنه أنهى دراساته في جامعة بلنسية Valencia، انظر بالخصوص : *Spillmann : Ibid.* p. 275.

(3) *H. de Castries : op.cit.* p. 4.

كانت العاصمة الإسبانية مدريد هي محطته الأخيرة قبل مغادرته القارة الأوربية ليبدأ رحلته سنة 1803م التي قادته في البداية إلى المغرب، ومن هذا الأخير سافر إلى طرابلس فقبرص فمصر ثم إلى مكة، لأداء فريضة الحج، ففلسطين فسوريا فتركيا، ليعود أخيرا إلى وطنه في مايو 1808م. وقد توفي سنة 1818م حيث دفن في حصن البلقاء (الجنوب الشرقي للأردن حاليا) وكان بصدد إنجاز رحلة استكشافية ثانية إلى بلدان المشرق الإسلامي لحساب فرنسا.

وعن هذه الرحلة ألف كتابا تحت عنوان «**رحلات علي باي العباسي إلى إفريقيا وآسيا خلال الأعوام 1803 - 1807**»، صدر لأول مرة في باريس سنة 1814م تحت ثلاثة أجزاء باللغة الفرنسية[4]، وأصدر معه ملحقا يضم خرائط ومجموعة من الرسوم.

ومن خلال هذا العرض الذي نقدمه في هذه الندوة سنتطرق إلى الرحلة التي قام بها دومينجو باديا إلى المغرب ثم إلى منطقة الحجاز حيث أدى مناسك الحج، وسنحاول إبراز الجانب الأنثربولوجي برجوعنا إلى مضمون ومحتوى الرحلة.

- جرد عام حول رحلته إلى المغرب :

في البداية يمكن القول إن كل المدن المغربية التي زارها الرحالة باديا أو مرّ بها حظيت بتسجيل الملاحظات والمعلومات حول مرافقها ووصف معالمها. غير أننا نجد ثلاث مدن كان لها النصيب الأوفر في الكلام عنها وهي طنجة وفاس ومراكش. وذلك لأن الأولى كانت أول محطة نزل فيها الرحالة ومكث بها أربعة أشهر. أما الثانية فكانت عاصمة البلاد وكان طبيعيا أن تحظى بالوصف الدقيق وإدراج كل المعلومات عنها. وأما مراكش، فإلى جانب أنها كانت تعتبر العاصمة الثانية للمغرب بصفتها المقر التقليدي لخليفة السلطان، فإن باديا حظي فيها بضيافة كبيرة واستقرار مريح أهله للمكوث مدة طويلة وجمع جل المعلومات حول المدينة وتسجيلها. وفي هذا السياق خصص لمدينة طنجة ستة فصول، وثلاثة فصول لكل من فاس ومراكش على حدة، تجمع بينها الوحدة الموضوعية التالية :

- أولا : المرافق والنظام الإداري.

(4) هذه النسخة المترجمة إلى الفرنسية هي المعتمدة في هذا البحث.

- ثانيا : الحياة الاقتصادية.

- ثالثا : الحياة الاجتماعية.

ففي العنصر الأول تكلم باديا عن هذه المدن واصفا مرافقها العمرانية من الأزقة والمنازل والأسوار وقصر السلطان في كل من فاس ومراكش. وكذلك مرافقها الاجتماعية المتمثلة في المساجد والحمامات العمومية والأسواق والمحلات التجارية بمدينة فاس والمستشفى الموجود بها.

أما النظام الإداري في هذه المدن فقد تحدث عن سلطة القائد والقاضي وأضاف الحديث عن المحتسب في مدينة فاس الذي كان يهتم بمراقبة جودة المواد الغذائية وأسعارها.

وفي العنصر الثاني الخاص بالمجال الاقتصادي تنوعت قيمة المعلومات التي أوردها باديا من نشاط إلى آخر ومن مدينة إلى أخرى. وبصفة عامة تطرق في الميدان الفلاحي، إلى جانب كلامه عن مناخ هذه المدن، إلى خصوبة التربة ونوعية النباتات الموجودة بها والنشاط الزراعي والثروة الحيوانية والمواد الغذائية السائدة بها.

أما في الميدان التجاري فقد تكلم عن أنواع المقاييس والمكاييل والموازين المعتمدة من طرف التجار. كما تطرق إلى النقود الموجودة سواء منها النحاسية أو الفضية أو الذهبية، بالإضافة إلى أنه تحدث عن العملة الإسبانية المروجة في مدينة طنجة والمعروفة بالريال وعن النقود المزورة التي كانت تجلب من الخارج وبخاصة من إنجلترا.

كما تطرق باديا في مدينة فاس للحديث عن المعامل الموجودة بالمدينة الخاصة بالصوف والحرير والأحذية التقليدية والنسيج والزرابي والفخار والسلاح والأدوات النحاسية.

وفي العنصر الثالث الخاص بالحياة الاجتماعية والثقافية نجد باديا يصنف سكان هذه المدن إلى مسلمين : عرب وبرابرة، واليهود والأجانب والهيئة القنصلية.

كما تطرق للحديث عن الأضرحة الموجودة بهذه المدن وبالأخص ضريح المولى إدريس والشرفاء الأدارسة في مدينة فاس. وتكلم عن الصلحاء والأولياء : ففي

مدينة طنجة الولي بوعراقية، وفي فاس الولي المولى إدريس، وفي مراكش الولي سيدي بلعباس.

أما عن الحياة الثقافية والتعليمية فقد ربط باديا في المواد التعليمية بين هذه المدن في الفقه والتشريع بصفة أساسية. وفي مدينة فاس تكلم عن المواد الأخرى وسجل ملاحظاته حولها. ففي علم الهندسة يقول بأن المغاربة يعتمدون في تدريسها على كتاب أقليدس *Euclide* وعلم نشأة الكون مرتبط عندهم بالقرآن، وعلم الفلك والرياضيات والفيزياء لا توجد لديهم حولها سوى مبادئ أولية. أما الكيمياء فهي مفقودة كما أن الجغرافية لا تدرس وعلم التشريح تمنعه الشريعة. وأما التاريخ فيوجد بالمدينة إخباريون أو كتاب للتاريخ لكن مؤلفاتهم لا تحظى - في رأي باديا - بالإقبال. أما اللغة فيقول عنها أنها في حالة تقهقر وانحطاط نظرا لعدم وجود الطباعة.

هذه بصفة أساسية الوحدة المتكاملة لكل العناصر التي جمعها باديا في حديثه عن هذه المدن المغربية الثلاث. أما المدن الأخرى التي زارها فقد أعطى فكرة عامة حولها أو اقتصر بكلام قصير وسريع حولها. فوصف مدينة مكناس وصفا عاما، ومدينة الرباط لم تحظ إلا بوصف قليل لتحصيناتها الدفاعية لأنه مكث فيها خمسة أيام، وأما مدينة الدار البيضاء فقد قال عنها : «الدار البيضاء عبارة عن قرية صغيرة، كامنة وراء سور قديم وكبير. وهي فقيرة وميناؤها صغير وسكانها ينتمون إلى إقليم الشاوية»[5].

وعن مدينة الصويرة تطرق بالخصوص للكلام عن تحصيناتها الدفاعية واعتبرها كمستعمرة نظرا لأنها تضم نواب القناصل الأوربيين وعددا كبيرا من التجار من مختلف الجنسيات. كما يوجد فيها كثير من اليهود يشتغلون بالتجارة ويحظون بمكانة وحرية متميزة أحسن من غيرهم من اليهود في المدن المغربية الأخرى.

كما أعطى وصفا عاما لمدينة وجدة، ومدينة تازة اعتبرها أحسن وأجمل مدينة مغربية زارها، وأنهى حديثه عن المدن المغربية بإعطاء وصف شامل لمدينة العرائش التي كانت المحطة الأخيرة له قبل مغادرة المغرب.

---

(5) El Abbassi Ali Bay. *Voyages d'Ali bay el Abbassi en Afrique et en Asie pendant les années 1803, 1804, 1805, 1806 et 1807*. Paris 1814, tome I, p. 235 .

ومن خلال هذا الجرد للمعلومات والموضوعات التي ساقها دومينكو باديا حول المغرب، نلاحظ التغطية الشاملة لكل المستويات والجوانب التي تميزت بها هذه الرحلة إلى المغرب.

رحلته إلى المغرب ومضامينها :

في تاريخ 29 يونيو 1803م نزل علي باي في مدينة طنجة وشرع بكل إتقان في لعب دور الشخصية المسلمة الورعة. ومن أجل كسب الثقة والشعبية، أراد أن يتميز في اتجاهين : أولا توزيع المال بوفرة ؛ وثانيا، التظاهر بالجدية في المحافظة على متطلبات الدين الإسلامي. فكان يحرص على صلاة الفجر يوميا وصلاة الجمعة في المسجد منذ وصوله إلى المدينة، وهذا ما ذكره في كتابه بقوله : «اليوم التالي كان يوم الجمعة 1 يوليوز... وجب علينا الذهاب إلى المسجد لأداء صلاة الظهر... وأخذني التركي (وهو الشخص الذي رافقه في الأيام الأولى بالمدينة) إلى حمام عمومي، توضأنا هناك ثم أتممنا شعائرنا بذهابنا إلى المسجد لإقامة الصلاة»[6]. كما أخذ يوزع الصدقات ويقوم بأعمال البر والإحسان ومنها بناؤه لينابيع المياه إما قرب المساجد من أجل الوضوء، أو في الأحياء ليستفيد منها السكان. وازدادت شهرته بالمدينة وخارجها ـ في كل من مدن فاس والرباط وتطوان ـ عند تنبؤه بظاهرة الكسوف الذي حدث فعلا – فيما بعد – في 15 فبراير 1804م.

ونظرا لالتزاماته وأعماله ومعلوماته، توثقت صلته بكبار رجال مدينة طنجة. في مقدمتهم عبد الرحمان أشعاش حاكم المدينة الذي كان علي باي يلتقي به باستمرار ويحضر جلسات حكمه ووصفه في إحدى صفحات كتابه بقوله : «يسمى حاكم مدينة طنجة عبد الرحمان أشعاش الذي كان مجرد بغّال بسيط، لا يعرف القراءة ولا الكتابة، بل يجهل حتى إمضاء اسمه، إلا أنه يملك موهبة طبيعية ونباهة حادة. إنه لا يهتم بمعرفة كم أن التعليم ضروري للإنسان لدرجة أنه يرفض تعليم أبنائه الذين يجهلون القراءة والكتابة. حاليا يتوفر على ثروة طائلة في مدينة تطوان، وهي المدينة التي تخضع أيضا لنفوذه وفيها تقيم أسرته، أما هو فيتقاسم الإقامة بينهما وله نائب بطنجة وآخر بتطوان يمارسان الحكم أثناء غيابه» (ج. 1، ص. 28-29).

(6) El Abbassi Ali Bay. *Voyages d'Ali bay el Abbassi,* ...... op.cit. tome I, p.10.

والشخصية الثانية التي ربط علي باي علاقته بها هو قاضي المدينة عبد الرحمان مفرّج. وظهر أن رحالتنا كان معجبا بهذه الشخصية التي أضفى عليها وصفا خاصا حيث يقول : «لقد زرنا أيضا الفقيه سيدي عبد الرحمان مفرج، وهو شيخ الفقهاء، إمام المسجد الكبير بطنجة وقاضي الناحية. هذا الشيخ الوقور محترم في كل أنحاء البلاد، وحتى من قبل سلطان المغرب. لقد سمع باهتمام إلى قصتي فتعاطف معي» (ج. 1، ص. 12).

كما أن علي باي ربط صلته بأحد أولياء مدينة طنجة الكبار ويدعى بوعراقية الذي زاد في تزكية ثقته عند السكان. وعند زيارة علي باي لهذا الولي الصالح أضفى على هذا اللقاء الوصف التالي : «لقد استقبلنا ـ الولي الصالح ـ أحر استقبال... وحمد الله على كل شيء، خاصة لمجيئي إلى أرض المؤمنين المخلصين. لقد أخذ بيدي ورتل بعض الآيات القرآنية، ثم بعدها وضع يده على صدري ورتل آيات أخرى. ومباشرة بعد ذلك ودعناه» (ج. 1، ص. 12).

كان طموح علي باي يرمي، إلى جانب الشعبية التي اكتسبها في طنجة واختراقه للأوساط الحاكمة والفعالة بالمدينة، إلى عقد الصلات مع أعضاء المخزن المغربي وعلى رأسهم السلطان. أتيحت له هذه الفرصة بتاريخ 5 أكتوبر 1803م عندما زار المولى سليمان مدينة طنجة لأن سفينة مغربية تحت قيادة الرايس إبراهيم استولت على سفينة أمريكية، فتدخل الأسطول الأمريكي واسترد سفينته وأسر الرايس إبراهيم ورفض إطلاق سراحه إلا بعد مجيء السلطان شخصيا إلى طنجة للتصديق على الاتفاقيات القائمة بين البلدين وتأكيدها[7].

وأثناء وجود السلطان بالمدينة، أظهر علي باي براعته في التعرف على السلطان والاحتكاك بالشخصيات المرافقة له، ومن بينهم الأخ الأكبر للسلطان وهو الأمير عبد السلام، وعن لقائه به يقول الرحالة : «ذهبت مع القاضي لزيارة الأخ الأكبر للسلطان ويدعى مولاي عبد السلام الذي كان ضريرا. واستغرقت جلستنا زهاء ساعة» (ج. 1، ص. 83).

(7) قول الضعيف : «وفي أواخر جمادى الثانية خرج السلطان لطنجة، وأتى إليه المركان وجدد معه الصلح وأطلق له الأسارى وردّ له السفينة ..» ص. 329، وللمزيد من المعلومات حول هذه الأحداث انظر ص. 328. تاريخ الضعيف. تحقيق أحمد العماري، الرباط دار المأثورات، الطبعة الأولى 1986.

كما تعرف على وزير العلاقات الخارجية محمد السلاوي الذي وصف لقاءه معه بقوله : «في نفس المساء، ذهبت صحبة القاضي لزيارة الوزير سيدي محمد السلاوي الذي استقبلنا وهو جالس على الأرض بدون حصير، بجانبه على الأرض يضيء فانوس حديدي أبيض بأربع زجاجات. كان معه القنصل العام لفرنسا الذي خرج بعد دخولي. جلسنا بجانبه على الأرض ومرت ربع ساعة في المجاملات» (ج. 1، ص. 84). وفي نفس الوقت عقد صلاته مع صهر هذا الأخير وابن عم السلطان المولى عبد الملك الذي قال فيه : «رجل جد محترم، وهو رئيس الحرس. عند زيارتنا له كان يقيم تحت خيمة ونائما على فراش مع ولد صغير له وفقيهه بجانبه. عندما دخلنا أوقف الفقيه، فأجلسنا مولاي عبد الملك بجواره على فراش آخر، وتبادلنا الحديث حول الإحسان بالبشر» (ج. 1، ص. 84-85).

أما لقاء علي باي بالسلطان سليمان فكان يوم الجمعة بعد الفراغ من الصلاة. فعند رجوع السلطان من المسجد، استقبل الرحالة الإسباني الذي قدم له الهدايا تبعا لما تجري عليه العادة الرسمية في المغرب[8]. وخلال هذا اللقاء أجرى السلطان حوارا مع علي باي حول حياته وعن اختياره ودخوله للمغرب، وكذلك حول معلوماته المستفيضة في علم الفلك. وقد اهتم السلطان بأعماله وأدواته العلمية وأذن له بزيارة المغرب. ومن جانب علي باي، الذي كان مسرورا باللقاء ومعجبا بشخصية السلطان، رسم لوحة حوله قال فيها : «يظهر أن السلطان مولاي سليمان يناهز الأربعين سنة. طويل القامة وذو بدانة جميلة. وجهه جميل لا تغلب عليه السمرة ويحمل علامة الطيبوبة، وتكتمل روعته بعينيه الكبيرتين واليقظتين. يتكلم بسرعة ويفهم بسهولة. لباسه جدّ عادي لأنه دائما يتغطى «بحايك» سميك، حركاته عفوية وسهلة، وهو متضلع في الفقه وتكوينه إسلامي محض» (ج.1، ص. 85).

بعد الدعوة التي وجهها له السلطان للقيام بجولة في المغرب، غادر علي باي طنجة في 25 أكتوبر 1803م بحرس مكون من أربعة جنود جعلهم السلطان في

(8) يعطينا علي باي اللائحة الكاملة لهذه الهدايا كالتالي : عشرون بندقية إنجليزية، بندقيتان ذات عيار كبير، خمسة عشر زوجا من المسدسات الإنجليزية، بضعة آلاف من صوّانة البنادق، كيسان من الرصاص للقنص، طاقم كامل للقنص، برميل من المسحوق الإنجليزي الجيد، مختلف القطاع من النسيج الموصلي الشفاف المطرز، بعض القائمات من أدوات الحلي، شماسية جميلة، حلويات وعطور. ص. 37.

خدمته ليرافقوه في رحلته من طنجة إلى فاس. في هذه الرحلة مرّ بمدينة القصر الكبير ووصل إلى مكناس في الفاتح من شهر نوفمبر، وفي الخامس منه دخل فاس التي أقام بها حتى نهاية شهر فبراير من سنة 1804م. وفي عاصمة البلاد التقى مرة أخرى بالسلطان مما فسح المجال إلى تنامي شهرته وشعبيته.

وفي الرابع من شهر مارس، وصل علي باي إلى الرباط ثم إلى الدار البيضاء ومنها عبر قبائل دكالة ليصل إلى مراكش التي دخلها في 21 مارس. وفي هذه المدينة، حيث كان المولى سليمان موجودا بها لإخماد بعض التمردات التي ظهرت بالأطلس الصغير الغربي، استقبله السلطان بكل حفاوة وتكريم وأعطاه بيتا بالمدينة ثم أنزله في قصره، بل وزاد في تكريم منزلته بمنحه امرأتين من حريمه(9). واستغرق مكوث علي باي بمراكش سنة كاملة لم يقطعه إلا بزيارة قصيرة قام بها إلى مدينة الصويرة من 26 أبريل إلى 15 ماي.

وتعد هذه الفترة من أحسن الأيام التي قضاها علي باي في المغرب حسب روايته. فهو من جهة ينعم بالرعاية التي يضفيها عليه السلطان، ومن جهة أخرى أخذ يتكلم بطلاقة الدارجة المغربية مما أهله إلى تكوين صورة وجمع المعلومات حول المغرب(10).

إن أول ما استرعى انتباه علي باي في طنجة وفي المجتمع المغربي بصفة عامة هو الفقر والبطالة رغم ثروات البلد الطبيعية، فهم ـ حسب قوله ـ لا يعرفون أو لا يريدون استغلالها، حيث يلبسون ثيابا بالية وينامون على الأرض ويتجمعون في الشارع ويتبادلون أحاديث تافهة ولا يملون منها، ويعيشون في جهالة قاتمة خاصة فيما يتعلق بالسماء والكواكب، وجهلهم لكل ما يتعلق بالعلوم الطبيعية والفلك،

(9) يقول باديا في ذلك : «بعد أيام قليلة، تفاجأت بوصول المرأتين اللتين بعثهما السلطان لي، وقد صممت أن لا آخذهما إلا بعد إكمال حجي لبيت الله، لكن المرأتين كانتا قد خرجتا من حريم السلطان ولا تستطيعان العودة إليه أبدا». (ج.1، ص. 296).

(10) G. Spillmann. *Napoléon et...* op. cit., p. 282.-

علاوة على ذلك، يظهر أن باديا كان له بعض الإلمام باللغة الأمازيغية التي يتكلمها سكان جبال الأطلس، ففي كتابه يعطينا لوائح حول معنى الكثير من مفردات هذه اللغة : (ج. 1، ص ص.281 - 284).

الشيء الذي جعل علي باي يلمع نجمه بين السكان الذين أذهلتهم العدد التي كان يحملها الرحالة حيث يرونها لأول مرة.

وعن الحياة الاجتماعية تكلم باديا عن سكان طنجة بقوله : «تقدر ساكنة طنجة بعشرة آلاف نسمة، أغلبيتهم من الجنود، ثم فئة من التجار الصغار ومجموعة من الحرفيين البسطاء وقلة من الموسرين، والصفة المميزة لهؤلاء الخمول» (ص. 24).

ورسم لوحة عن لباسهم : «أغلبية سكان هذه المدينة يرتدون قميصا واسع الأكمام وسروالا قصيرا فضفاضا من النسيج الأبيض وصدرية أو سترة من الصوف، ويضعون على رؤوسهم طربوشا أحمر اللون يلفون حوله قطعة من الثوب الأبيض على شكل عمامة. يغطون جسمهم من الرأس بثوب طويل يسمى «السلهام» ينتهي إلى خفّ أصفر اللون في أقدامهم. كما أن البعض منهم يرتدي، عوض السترة، قفطانا طويلا واسع الأكمام» (ج. 1، ص ص. 24- 25).

أما نساء المدينة فقد وصف لباسهن بقوله : «يرتدين لباسا يسمى «الحايك» يغطي كل أجسامهن من رؤوسهن حتى أخمص أقدامهن لا تظهر منه سوى أعينهن. وفي أقدامهن خف أحمر اللون عريض الحجم، والبعض منهن يحملن أطفالهن على ظهورهن» (ج. 1، ص. 25). فهذه هي اللوحة التي رسم فيها علي باي اللباس المغربي وكرر ذكره عند زيارته لكل المدن المغربية.

إلى جانب ذلك وصف علي باي حفلات عيد المولد النبوي والحمامات وحفلات الأعراس وكذلك الجنائز. وفي فقرات أخرى يحمل بقسوة على الأولياء وامتيازاتهم الدينية وأنهم يتلقون المكانة وراثة، وتمتعهم إلى أقصى حد بملذات الدنيا. ويورد حوارا جرى بينه وبين فقيه وقور في طنجة، يذكر فيه باديا أن الفقيه كان مقتنعا بأن بسطاء الفكر في هذا العالم وجدوا لخدمة الأذكياء. (ج. 1، ص. 50).

وفيما يتعلق بالجانب الثقافي فقد أظهر علي باي انطباعاته حول التعليم والقراءة بالشكل التالي : «إن القراءة صعبة جدا لغياب المطبعة ولغياب الشكل وعلامات الوقف. وبسبب ذلك فسكان طنجة يعيشون في جهالة قائمة. و لم أجد في هذا البلد سوى فرد واحد سمع بدورة الأرض» (ج. 1، ص. 48). وسرعان ما يعمم باديا

هذه الصورة على مجموع المغاربة : «المغاربة يخلطون بين علم الفلك وعلم التنجيم، ويجهلون الطب كلية، ومفاهيمهم حول الجبر والهندسة جد محدودة ولا يتوفرون على شعراء ولا على مؤرخين، والفنون الجميلة بالنسبة لهم تكاد تكون مجهولة» (ج. 1، ص. 49).

وعند وصوله إلى كل مدينة يقوم علي باي بإثبات موقعها الصحيح من ناحية خطوط الطول والعرض وإعطاء صورة ووصف دقيق لها، غير أن الطابع الذي أبرزه الرحالة في هذا الوصف يتجلى في الصورة القاتمة التي رسمها حول جل المدن المغربية. يرجع هذا، من ناحية، إلى أسلوب المبالغة الذي تعود على استعماله، ومن ناحية أخرى أن الفترة التي زار فيها باديا المدن المغربية أعقبت وباء الطاعون المهول الذي اجتاز المغرب من 1799 إلى 1800م وحصد عددا هائلا من السكان ودفع عددا منهم، ومن بينهم الهيئة الدبلوماسية والجالية الأجنبية القاطنة بها، إلى الهجرة وتركها معرضة للخراب. هذا ما أكده باديا عند وصفه لمدينة مراكش بقوله : «مراكش، العاصمة القديمة للمغرب، مخربة بحروب مفجعة ومتتابعة، وهي مهجورة أيضا بسبب آفة الطاعون حيث أصبحت الآن عبارة عن خيال لإشراق ماض» (ج. 1، ص. 264).

وفي فقرة أخرى يعطي وصفا مورفولوجيا لمدينة فاس من ناحية شكل البناء وشكل الأزقة والأبواب التي تفصل الأحياء عن بعضها البعض، ثم يتكلم بشيء من التفصيل عن الإدارات الحكومية الموجودة بالمدينة وقصر السلطان ومساجد المدينة وفي مقدمتها مسجد القرويين، والحرف التي يمارسها السكان من مسلمين ويهود، كما يتطرق إلى وصف الأسواق والخضر والفواكه واللحوم الموجودة بها، والطقس السائد بالمدينة وأنواع النباتات الموجودة بها وبضاحيتها (ج. 1، ص ص. 111 - 142).

رحلته إلى منطقة الحجاز ومضامينها :

في يوم الاثنين 15 ديسمبر 1806م خرج علي باي من القاهرة قاصدا الحجاز لتأدية مناسك الحج. وبعد التجمع التقليدي في ضواحي القاهرة لقوافل الحجاج الآتية من الأقطار الإسلامية لشمال إفريقيا ولجنوب الصحراء الكبرى حيث قدّرها

الرحالة بما يناهز : «خمسة آلاف من الإبل»، انطلقت القافلة في يوم 18 من نفس الشهر تجاه الديار المقدسة وبعد يومين من المسيرة وصلت إلى مدينة السويس على البحر الأحمر. وفي يوم 23 ديسمبر خرج علي باي على متن سفينة عابرا البحر الأحمر تجاه جدّة التي وصلها يوم 13 يناير من سنة 1807م وكانت أول مدينة في منطقة الحجاز يحط فيها رحاله.

وعن الحياة الاجتماعية بهذه المدينة يستهل علي باي حديثه عن السكان فيقدر عددهم بقوله :

«تقدر ساكنة جدة بخمسة آلاف نسمة» (ج. 2، ص. 288). وعن الفئات المكونة لهذه الساكنة يقول : «يظهر لي أن سكان جدة هم خليط من العنصر العربي والإثيوبي أو الزنجي وقليل من العنصر الهندي. لقد لاحظت وجود عناصر لها علاقة في صورها وشكلها بالسحنة الهندية والتي تتقارب مع السحنة الصينية» (ج. 2، ص ص. 292-293). وينفي علي باي وجود العنصر الأوربي بمدينة جدّة ما عدا بعض المسيحيين الأقباط : «منعزلون في منزل أو ثكنة مجاورة لرصيف الركوب» (ج. 2، ص. 291).

وعند حديثه عن سكان جدة يذكر باديا إعجاب هؤلاء بالفرنسيين ومحاولة التقرب إليهم قائلا : «أعتقد أنهم (يعني سكان جدة) بدءوا يظهرون إعجابهم بالفرنسيين»، أما سبب ذلك فيرجعه باديا إلى : «رؤيتهم حسن السلوك والسياسة التي انتهجها الفرنسيون في مصر» (ج. 2، ص. 291).

يمكن إرجاع هذا التفسير الذي أدلى به باديا إلى السياسة التي انتهجها نابليون بونابرت أثناء حملته على مصر سنة 1798م وهي التي سميت «بالسياسة الإسلامية». فقد كان نابليون يدرك أن هذه الحملة التي يقودها تعتبر أول اصطدام فعلي ومباشر بين فرنسا الحاملة لأفكار الثورة الفرنسية ومبادئ النظام الجمهوري، وبين مناطق العالم الإسلامي التي تختلف في منظومتها الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية عن فرنسا الثورة.

ومن أجل إنجاح سياسته، ارتأى بونابرت إرساء قواعد علاقات وثيقة مع البلدان العربية والإسلامية، واعتمد في ذلك على الأسلوب الدبلوماسي لإقناع حكامها

بأن المكانة الدينية لمصر وطريق قوافل الحجاج تعتبر من بين أولويات سياسته وسيعمل على المحافظة عليها وتوفير الأمن والطمأنينة لهم[11].

وفي هذا الصدد كتب بونابرت رسالة إلى شريف مكة غالب بن مساعد، بعد مرور شهر على استيلائه على القاهرة، لإحاطته بهذه الأخبار وإبراز «سياسته الإسلامية» تجاه المدينتين المقدستين والحجاج. وقد جاء في رسالته ما يلي : «إنني إذ أخطركم - يقول بونابرت لشريف مكة - بدخول الجيش الفرنسي مصر أعتقد أنه من الواجب أن أطمئنكم على عزمي الوطيد على أن أحمي بكل السبل رحلة الحجيج إلى مكة، وستظل كل المساجد وكل الأوقاف التي لمكة والمدينة في مصر في حوزتهما كما كانت في الماضي. إننا أصدقاء للمسلمين ولعقيدة الرسول، ونحن راغبون في القيام بكل ما من شأنه أن يسركم ويكون في صالح الدين. وإنني لأرغب في أن تعلنوا في كل مكان أن قافلة الحج لن تعاني من أي توقف، ولن تخشى شيئا من الأعراب»[12].

وبغض النظر عن الأهداف المتوخاة من طرف نابليون وصفة التحايل والخداع الكامنة في سياسته، كان من طبيعة هذه الإجراءات أن تؤثر في الشعوب الإسلامية وتجعلها تطمئن إلى الفرنسيين وأن تستمر نفس نظرتهم إليهم حتى بعد مغادرتهم لمصر، وهذا ما لاحظه رحّالتنا باديا عند حديثه عن سكان مدينة جدة ومحاولتهم التودد إلى الفرنسيين.

أما عن المدينة المقدسة مكة التي وصلها علي باي يوم 14 ذو القعدة عام 1221 هـ / 23 يناير 1807م، يقدم في البداية صورتين : الأولى تهم الجانب الطبيعي والإداري للمدينة من ناحية موقعها الجغرافي وطبوغرافيتها وجبالها ومناخها والسلطات الموجودة بها والحاكمة فيها وغير ذلك؛ والصورة الثانية تهم الجانب الديني لمكة حيث يصف جميع مرافقها الدينية من الكعبة وبئر زمزم والصفا والمروة وغيرها من أماكن العبادة التي يتم فيها تأدية مناسك الحج.

(11) حول هذا الموضوع انظر كتابنا : **المغرب والثورة الفرنسية**، عبد الحفيظ حَمان، منشورات الزمن، الرباط 2002.

(12) محمد زكريا عناني : «مراسلات متبادلة بين الشريف غالب بن مساعد ونابليون»، **مجلة الدارة**، العدد الرابع، السنة الحادية والعشرون : رجب/شعبان/رمضان، 1416 هـ، ص. 7.

وفي العنصر الخاص بالحياة الدينية، تجدر الإشارة إلى أن باديا قد تعرض في كتابه للحديث عن الوهابيين ومبادئهم الدينية والحملات العسكرية التي قاموا بها والإصلاحات الدينية التي جاءوا بها ؛ معتمدا في ذلك، كما صرح بنفسه، على مصدرين : أولا الرواية الشفوية من طرف بعض الوهابيين أنفسهم ومن بعض سكان البلاد، وثانيا الملاحظات التي أدرجها من خلال الأحداث التي كان شاهدا عليها.

فحسب باديا أن تعاليم الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأتباعه قضت على الزنادقة والسحرة والمهرجانات الدينية التي كانت تسهم ماديا في رفاهية سكان مكة والمدينة، والوهابيون لا يرفضون استخدام المسبحة والتدخين وزيارة الأولياء فحسب، وإنما هدموا المقابر والأضرحة والمساجد التي أقيمت تشريفا لهم ويمنعون أيضا تقديس شخص النبي. (ج. 2، ص. 444).

وعندما كان يؤدي مناسك الحج في مكة، صادف مجيء طائفة من الوهابيين للقيام بفريضة الحج. وكانوا ـ حسب وصفه ـ حليقي الرؤوس، شبه عراة، مسلحين حتى أسنانهم، فأحدثوا الرعب في السكان، ولكن ما إن أتيحت الفرصة لباديا كي يتصل بهم ويتعرف عليهم حتى اكتشف فيهم مجموعة من الفضائل والصفات الطيبة أعظم مما وجده عند بقية العرب، نتركه يسجل ذلك بنفسه قائلا : «لا يسرقون أبدا، سواء بالقوة أو عن طريق الخديعة، أوفياء لرؤسائهم، يتحملون كل ألوان المعاناة ويتابعون قادتهم ولو إلى نهاية العالم، لا يتراجعون أمام أي خطر أو صعوبة». (ج. 2، ص. 324).

ولكنه يرى بعد أن تأمل مواقفهم وعقيدتهم جيدا، أن مثلهم الأعلى الديني والاجتماعي سوف يجد معارضة قوية تحول دون انتشاره في المناطق الأكثر غنى وتقدما، لتشدده وصرامته، واصطدامه مع العادات والتقاليد التي دأبت عليها الشعوب الإسلامية الأخرى، ويقول في هذا الصدد ما يلي : «إذا لم يخفف الوهابيون قليلا من شدتهم في المبادئ التي يؤمنون بها، فيبدو لي أنه من المستحيل أن تنتشر الوهابية في بلاد أخرى أبعد من هذه الصحراء» (ج. 2، ص. 440).

وحول الميدان الاجتماعي يرسم علي باي لوحة أنثربولوجية عن سكان مكة. فيصف شكلهم ويتكلم عن نساء الحواضر وشكلهن ولباسهن وكذلك عن نساء

البادية ولباسهن وطريقة عيشهن. ثم يتكلم بصفة عامة عن لباس سكان المدينة وعن لباس البدو، كما يتعرض للحديث عن احتفالات الزواج ومراسيم دفن الأموات.

فعن سكان مكة يرسم صورة بشعة حول بنيتهم الجسمانية التي يصفها بالضعف والهزال. غير أنه في هذا الصدد نجده يخلط بين سكان البلد وخدام المسجد الحرام الذين شبههم بهياكل جسمية تسير (ج. 2، ص. 396). أما عدد ساكنة مكة فقد عرف ـ حسب تفسيراته ـ نقصا كبيرا عما كان عليه من قبل، ويقدره في هذه الفترة بما يناهز ستة عشر إلى سبعة عشر ألف نسمة. (ج. 2، ص. 397).

ويستهل حديثه عن نساء مكة بقوله : «النساء في مكة ينعمن بالحرية أكثر من غيرهن في المدن الإسلامية الأخرى» (ج. 2، ص. 399). غير أنه لا يكشف لنا أين تتجلى مظاهر هذه الحرية وإنما اقتصر على ذكر أسباب غير موضوعية لهذه الظاهرة تنحصر في كون الفقر والبؤس الذي يعيش فيه السكان جعلهم لا يولون الاهتمام إلى النساء.

وعن لباس النساء يعطي وصفا تفصيليا ويرسم لوحة عن مظهرهن في هذه الفترة فجاء هذا الوصف كالتالي : «تستر النساء وجوههن، كما في مصر، بقطعة من الثوب عليه فتحتين للأعين ؛ وهذه الفتحات كبيرة لدرجة يمكن رؤية نصف أوجههن، وأغلب النساء تتركها مكشوفة. وكل النساء تلبس حجابا عليه خطوط زرقاء وبيضاء على الطول والعرض» (ج. 2، ص ص. 399-400). وبعد انتهائه من وصف اللباس يعطي وصفا لمظهرهن وجمالهن بصورة بشعة تبعث على الاشمئزاز. (ج. 2، ص. 400).

ثم ينتقل للحديث عن النساء البدويات اللواتي لم يعطينا وصفا تفصيليا عن لباسهن ومظهرهن إلا ما اقتصر عليه في هذا الوصف بقوله : «النساء البدويات، وحتى اللواتي يعتبرن من الفئة الغنية، ليس لهن من اللباس إلا قميص من ثوب أزرق، ويضعن ستارا على وجههن، وحجابا كبيرا أسودا من الصوف، وخواتم وأساور وبعض الحلي الأخرى». (ج. 2، ص. 404).

وبصفة عامة، فإن باديا عند حديثه عن نساء مكة سواء في المدينة أو البادية، يرسم لنا لوحة أنثربولوجية يصف فيها اللباس والمظهر والعادات والتقاليد وطريقة العيش والمركز الاجتماعي الذي تحظى به النساء في المجتمع المكي.

ومن خلال هذا الوصف يخرج باستنتاج مفاده أن موقع مكة الجغرافي وسط الصحاري وتدهور التجارة فيها بكونها لا تتوفر على موارد أخرى، كل ذلك أثر في الناحية الاجتماعية وجعل السكان يعيشون في بؤس وشقاء، فيصف هذه الحالة بقوله : «كل السكان تقريبا لا يتوفرون على لباس جيد، يعيشون تحت خيام أو أكواخ بدون أثاث سوى قصعة من الخشب، وفي بعض الأحيان قدرة من المعدن وجرة وأوعية موضوعة على الأرض وحصير يستعملونه كفراش، ورحى من أجل طحن الحبوب، وقربة أو اثنين لتخزين الماء» وبين هذه الفئات الاجتماعية المزرية، لا ينفي باديا وجود فئة محظوظة يقول عنها : «ومع ذلك نجد بينهم شخصيات غنية في ملبسها الذي يتكون من أثواب الهند وأخمرة كشميرية أو إيرانية». (ج. 2، ص. 403).

وفي وصفه المطول للسكان وحالتهم الاجتماعية، يسجل باديا ملاحظة تكمن في التسليح العام للسكان. فما عدا خدام المسجد الحرام وبعض التجار فإن : «كل السكان تجدهم دائما مسلحين. والأسلحةِ المتداولة بينهم تتمثل في الخنجر والرماح الطويلة والحربة والهراوة، ونلاحظ وجود البنادق إلا أن عددها قليل جدا». (ج. 2، ص. 407). وهذه الأسلحة يضع لها باديا وصفا دقيقا لكل على حدة. (ج. 2، ص ص. 407 - 408).

وفي هذا الميدان الاجتماعي لم يغفل باديا التطرق إلى ذكر احتفالات الأعراس ومراسيم الجنائز ودفن الأموات. فبالنسبة للأولى لم يصف أي احتفال نظرا لأنه لم يشهده وإنما اكتفى بتسجيل المعلومة التي تلقاها من عند بعض الأشخاص الذين أخبروه بأن مراسيم الزواج والميلاد لا تقام لها حفلات في مكة كما تقام في بعض البلاد الإسلامية. أما عن الجنائز ودفن الأموات فيذكر أنه شاهد بعضها حيث يصلى عليها في الكعبة وتدفن خارج المدينة دون إقامة أية مراسيم. (ج. 2، ص. 410).

وحول الميدان الثقافي في مكة سرعان ما نجد علي باي ينسى دوره في مكة ويعود أوربيا عالما مثقفا، فيحمل حملة رعناء على ميدان العلوم في مدينة مكة قائلا : «العلوم في مكة مفقودة ومنعدمة كالفنون، وكل ثقافة السكان تنحصر في قراءة القرآن وكتابته... ومنذ الصغر يتلقون مبادئ الصلاة وكيفية أداء مناسك الحج حتى

يتمكنوا في وقت مبكر من كسب وربح الأموال في خدمتهم كمرشدين للحجاج»، ويستدل على كلامه بأنه رأى أطفالا صغارا يبلغون سن الخامسة أو السادسة يشتغلون في هذه الحرفة يحملهم الحجاج على أكتافهم : «وهؤلاء، يعني الحجاج، يعيدون وراء الأطفال الأدعية التي يرتلونها كلمة تلو الأخرى بصوت حاد وفي نفس الوقت يطلعون الحجاج على المناسك الأخرى ويوجهونهم فيها». (ج. 2، ص. 391).

وعند حديثه عن التعليم والقراءة يدشن كلامه بهجوم عنيف قائلا : «في مكة لا توجد مدارس منظمة سوى تلك التي يتعلم فيها القراءة والكتابة. وما سوى ذلك، هناك بعض الفقهاء أو العلماء الذين يجلسون تحت أبواب الحرم حسب رغبتهم أو رغبة في الافتخار أو طمعا في مكافأة، حيث يشرعون في التلاوة بأعلى أصواتهم لجلب الناس حتى يتجمهروا حول أحدهم في حلقة. فيقوم هذا العالم بالشرح أو الدعاء حسب ما يستطيع، ويذهب ويعود متى شاء». (ج. 2، ص. 392).

وفي سياق هاته الحملة الرعناء يختتم قوله حول ميدان القراءة قائلا : «هذه هي أنواع ووسائل القراءة والتدريس التي نجدها في المدينة المقدسة... ولأجل ذلك نستخلص مما سبق أن سكان مكة يعيشون في جهالة قاتمة أكثر من غيرهم» (ج. 2، ص. 392).

وإذا تساءلنا عن نظام الإدارة بمدينة مكة والحكم السياسي فيها فإننا نجد باديا قد ركّز بصفة أساسية على شخصية شريف مكة الذي التقى به في منزله. وأجرى معه شريف مكة حوارا حول هويته وأوضاع أوربا، ومن خلال هذا الحوار، استطاع باديا أن يكسب ثقة شريف مكة ونقيب الأشراف، أي الشخصيات الحاكمة والفاعلة في مدينة مكة. وبعد ذلك يتعرض باديا لوصف شخصية الشريف ويرسم صورة له بقوله : «يظهر لي أن الشريف يبلغ سنه ستة وثلاثين إلى أربعين سنة؛ عيناه كبيرتان وجميلتان، ذو لحية عادية وبدانة ظاهرة ومع ذلك يتوفر على نشاط وحيوية. لباسه يتكون من قفطان خارجي وآخر داخلي مسدود في وسطه بشال أو خمار كشميري، وشال آخر من نفس النوع يستعمله كعمامة ؛ كانت له وسادة كبيرة من وراءه وأخرى بجانبه وثالثة أصغر شيئا ما أمامه يتوكأ عليها مرارا»

(ج. 2، ص ص. 314-315). وفي موضع آخر يصف لنا هذه الشخصية بقوله : «شريف مكة رجل نبيه وذكي، سياسي وشجاع ؛ غير أنه، ما دام لا يتوفر على أية ثقافة ويسلم نفسه كليا لشهواته ويتصرف حسب هواه، فإنه يتحول إلى شخص أناني» وهنا يحرص باديا على تسجيل «النقط السوداء» والمتمثلة في مظاهر الاستبداد التي تطبع شخصية الشريف غالب بن مساعد تجاه عامة الناس والحجاج فيقول ما يلي : «إنه لا يترك أي شكل من الكيد لا يمارسه على السكان وعلى الأجانب أو الحجاج : فروح السلب والنهب التي تطبعه لا يسلم منها حتى أعز أصدقائه وخدامه المخلصين عندما يقرر سلبهم بعض المبالغ... أما الضرائب التي يفرضها على التجارة وعلى السكان فإنها جد مجحفة، وكل يوم يعمل على الزيادة فيها مخترعا مبررات وقضايا جديدة من أجل الرفع من مداخيله... وعلاوة على هذه الضرائب المجحفة التي تنهك التجارة فإنه يضايق التجار ويضع العراقيل أمام المضاربات لأنه يتحكم في قسط كبير من التجارة في البحر الأحمر بواسطة سفنه، وأمام هذه الوضعية يعاني التجار الشيء الكثير... وأما الإنجليز فإنه يعتبرهم أحسن أصدقائه نظرا لما يوفرون له من تسهيلات وما يجنيه من مصالح في التجارة مع الهند» (ج. 2، ص ص. 426 - 428).

تبقى المدينة المنورة ـ في منطقة الحجاز ـ هي المدينة الوحيدة من مدن الحجاز التي لم يتسن لباديا الدخول إليها وزيارتها. ذلك أنه بعد مغادرته مكة رجع إلى جدة في 3 مارس 1807م، ومن هناك أبحر إلى مدينة ينبع في 30 مارس، ومن هناك كانت له رغبة أكيدة في زيارة المسجد النبوي بالمدينة رغم أن الوهابيين، كما جاء في كلامه، كانوا يمنعون الحجاج من القيام بهذه الزيارة. واستطاع أن يتفق مع قافلة تضم حجاجا أتراكا ومغاربة لزيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم. إلا أنهم في طريقهم إلى المدينة المنورة اعترضهم عدد من الوهابيين ومنعوهم من هذه الزيارة وأرغموهم على الرجوع إلى مدينة ينبع. وبذلك لم يستطع دومينجو باديا الدخول إلى المدينة المنورة وزيارتها.

بعد استقراره في ينبع مدة عشرة أيام، حيث رجع إليها في 4 أبريل وغادرها يوم 15 من نفس الشهر، استطاع باديا أن يجمع معلومات ويسجل ملاحظات تهم مختلف المستويات حول هذه المدينة.

وعن الوضع الاجتماعي بهذه المدينة يتطرق علي باي إلى ذكر عدد السكان الذي يناهز ثلاثة آلاف نسمة (ج. 3، ص. 38). ويتكلم عن نساء هذه المدينة فيصف لباسهن وشكلهن بقوله : «النساء هنا يرتدين قميصا وسروالا من نسيج أزرق، ويغطين وجوههن بحجاب كبير أسود اللون، وحلقة تشق الغضروف الأيمن لأنفهن، وعلاوة على ذلك يحملن خواتم في أصابعهن وأواسر في أيديهن وأقراطا في آذانهن» (ج.3، ص. 40).

خـــاتمة :

بعد هذا العرض حول الرحلة وصاحبها تتضح لنا المكانة التي حظيت بها في الأوساط السياسية الأوربية وفي الحقل المعرفي، حيث اعتبرت مصدرا مهما يمكن الرجوع إليه لمعرفة أحوال بعض بلدان العالم العربي والإسلامي على مختلف المستويات : الجغرافية، السياسية، الاجتماعية، العمرانية، الاقتصادية، اللغوية وغيرها.

صحيح أن باديا في رحلته كان يستهدف تقديم خدمة للجانب الأوربي، وهذا ما دفع البعض إلى الاعتقاد أنه عميل سري لنابليون بونابرت أرسله لدراسة الحركة الوهابية وكيفية تسخيرها لخدمة أغراض الإمبراطور الفرنسي في مصر وسوريا ؛ والبعض الآخر رأى أن هذه الملاحظات الفلكية التي يقوم بها الرحالة في البحر الأحمر هي لحساب الوزارة البحرية الفرنسية[13] ؛ غير أنه في رحلته إلى الشرق تحرر من الاهتمام الأكبر بالسياسة وخطط المؤامرات التي كلفه بها رئيس الوزراء الإسباني كودوى في المغرب سنة 1803م، وبدأت رحلته تأخذ وجهة جديدة حيث أصبح الهدف العلمي منها يجيء في المقدمة، و لم تكن رحلته إلى مكة ذات أغراض سياسية خفية أو أهداف تبشيرية وإنما كانت تدخل بالأساس في مجال الأنثربولوجيا، فقدم في مصدره لوحة اجتماعية عن منطقة الحجاز والعادات والتقاليد بها، وسلسلة من الأحداث التاريخية وصورة حول الحياة الدينية، وأرفق ذلك برسوم ذات أهمية كبيرة، فقد نسخ للمرة الأولى وفي دقة متناهية الآثار الإسلامية في مكة

(13) Kiernan H.R. ; *L'exploration de l'Arabie depuis les temps anciens jusqu'à nos jours.*, Traduit de l'anglais par : Ch. Mourey ; edit. Payot, Paris 1938 .

وإليه يرجع الفضل في أننا نملك أقدم رسم وأدقه لموقع مكة الجغرافي تصويرا باليد، وهو الأول الذي استطاع تحديد المواقع الفلكية لجدة ومكة.

وانطلاقا من ذلك يمكن القول إنه رغم الشطط والمبالغة التي وقع فيها الرحالة في كثير من معلوماته وملاحظاته، فإن رحلته لا تخلو من فوائد وتبقى مصدرا تاريخيا حول أوضاع المغرب في بداية القرن التاسع عشر ولا يمكن دحض ونفي كل ما تحتوي عليه.

وبذلك فإن المؤرخ الملزم بإعادة كتابة تاريخ بلاده ومؤسساتها انطلاقا من الوثائق المحلية، لا ينبغي له أن يغفل كتابات الرحالة والأطباء والضباط وتقارير السفراء والقناصل، بشرط أن يكون حذرا من هذه النصوص حتى يميز الغث من السمين والحقائق من الأوهام والكذب والخيال.

وقبل إنهاء هذا العرض، تجدر الإشارة إلى أن دومينجو باديا بعد انتهاء رحلته ورجوعه إلى إسبانيا سنة 1808م واستقراره بفرنسا، حاول القيام برحلة استكشافية أخرى إلى الحج، لحساب فرنسا، تحت إسم الحاج علي أبو عثمان. وفي 18 يناير 1817م غادر العاصمة الفرنسية قاصدا دمشق عن طريق البر، غير أنه لم يبلغ مراده لأن المرض اشتد به وتوفي في صحراء الأردن ودفن على الطريقة الإسلامية في قلعة البلقاء في الجنوب الشرقي من الأردن.

مغرب نهاية القرن 19 في عيون إيطالية
دراسة مقارنة لكتابي «المغرب» لدي أميتشيس
و«في المغرب» للينا مادلينا فرارا

محمد مخطاري

جامعة محمد الخامس – أكدال

تهدف هذه المداخلة إلى دراسة نصين إيطاليين ألفا وصدرا نهاية القرن 19 وبداية القرن العشرين. يتعلق الأمر بكتاب «المغرب»[1] **لإدموندو دي أميتشيس** Edmondo De Amicis وكتاب «في المغرب ذكريات خاصة عن حياة حميمية»[2] «**للينا مادلينا تشيزوتي فرارا** Lena Maddalena Cisotti Ferrara صدرا كليهما عن دار النشر Treves الأول سنة 1876 والثاني سنة 1912. لقد حاول الكاتبان من خلال مؤلفيهما تقديم صورة عن المغرب والمغاربة للقارئ الإيطالي الذي أصبح متعطشا أكثر لمعرفة عوالم بلدان أخذت تسترعي اهتمام الساسة الإيطاليين.

أهمية هذين النصين تكمن بالنسبة لنا من جهة كونهما صدرا عن كاتبين ينتميان إلى بلد لم تسلط الأضواء على علاقته بالمغرب بالشكل الكافي سواء من الناحية التاريخية أو الأدبية أو الثقافية. لقد كتب الشيء الكثير عن المغرب من طرف كتاب أجانب، فرنسيين، إسبان، إنجليز وألمان... إلا أن نظرة الإيطالي للمغرب والصورة

---

(1) Edmondo De Amicis, *Marocco*, Treves, Milano, 2ème edition , 1989.

نعتمد في هذه الدراسة على الطبعة الثانية للكتاب

(2) Lena Maddalena Cisotti Ferrara, *Nel Marocco. Ricordi personali di una vita intima*, Treves, Milano, 1912.

التي نسجها عنه لم تحض بالدراسة الكافية. صورة المغرب في الأدب الإيطالي ظلت مبهمة إلى حدود نهاية القرن 19. المتصفح للأعمال الأدبية الإيطالية التي تطرقت إلى المغرب، لا بد له إلا أن يقر بأهمية النصين اللذان خصصا بالكامل للمغرب. فالأدب الإيطالي سواء أدب الرحلة أو الأدب التخييلي إلى حدود نهاية القرن 19 لم يتطرق بإسهاب للمغرب. فعند دانتي ألغييري Dante Alighieri في «الكوميديا الإلهية»[3] أو عند فرانشيسكو بترارك Francesco Petrarca في «الكنسونييري»[4] أو عند جوفاني بوكاتشو Giovanni Boccaccio في «الديكاميرون»[5] في القرون الوسطى، فالمغرب ظل نقطة جغرافية، الحدود الغربية للعالم القرسطي، نهاية العالم المعروف. وحتى عند طوركواطو طاسو Torquato Tasso (1544—1595) في «القدس المحررة»[6] وبالرغم من أنه يشير إلى بعض المدن المغربية كفاس، إلا أن المغرب ظل مجهولا في عاداته وتقاليده، وفي سكانه وعمرانه[7].

هكذا فلأول مرة بالأدب الإيطالي، نجد نصين خصصا للكتابة عن سكان المغرب وعاداتهم . من هنا أهمية هذين النصين وهذه الدراسة. من جهة أخرى فإن النص الثاني، لمؤلفته لينا تشيزوتي مادلينا فرارا Lena Maddalena Cisotti Ferrara تكمن أهميته في صدوره عن امرأة غربية نهاية القرن 19 قدمت لنا نظرة أنثوية حميمية للمجتمع المغربي خصوصا عن عالم المرأة المغربية من الداخل. إذن فأهمية هذه الدراسة تكمن في ما أشرنا إليه، إذ لا يمكنها إلا إلقاء ضوء جديد على الصورة التي نسجت عن المغرب من طرف كتاب الرحلة الأوروبيين.

تعتمد هذه الدراسة على منهجية مقارنة تهدف البحث عند متغيرات وثوابت في الصورة التي نسجها كل كاتب عن المغرب. مبحث موضوعية الصورة أو عدمه لا يستدعي انتباهنا بالدرجة الأولى. نعتقد بأن النبش عن موضوعية أو ذاتية الرؤية عند الكاتبين الإيطاليين، وإن كانت له مبرراته، إلا أنه لوحده لن يؤدي بنا إلى إنتاج شيء جديد ومختلف عن ما قيل عن رؤى الكتاب الأوروبيين الآخرين. المسلمة

---

(3) Alighieri Dante, *la Divina commedia,* Inferno, XXVI, 103-105.

(4) Francesco Petrarca, *Il Canzoniere,* LI, vv.47-48.

(5) Giovanni Boccaccio, *Il Decameron,* III, 10,4; IV4,5; V, 2,6.

(6) Torquato Tasso, *Gerusalemme liberata* , XV, 21.

(7) Andrea Battistini, «Iconografie del Marocco nella letteratura italiana», dans *Marocco e Italia. Culture a Confronto,* CLUEB, Bologna, 1998, p. 52.

الأساسية والهرمينوطيقية التي ننطلق منها هو كون الرؤية تنطلق من فهم مسبق[8] (Precompréhension) وأحكام مسبقة[9] (Préjugés) وخلفيات دينية وأيديولوجية تحكم النظر والفهم وتتحكم في نسج الصورة المنهجية الهرمينوطيقية المقارنة بالمقابل تساعدنا على فهم الصيرورة وتطور الأحكام المسبقة في اتصال الكاتبين بموضوعهما، المغرب، منذ النظرة الأولى إلى نهاية الرحلة. إضافة إلى ذلك فمقارنة النصين يمكنها أن تساعدنا على فهم أيضا الاختلافات والتشابهات بالرغم من وجود نفس الخلفية. «الموضوعية» التي نبحث عنها هي ذات طبيعة هرمينوطيقية بالمعنى الجاداماري أي هل تطورت الأحكام المسبقة عند الالتقاء بالآخر أم استعصت على التغيير منذ انطلاق الرحلة إلى نهايتها، ومن جهة أخرى البحث عن ما إذا كانت الخلفيات المشتركة لدى الكاتبين واختلاف مشاربهما واهتماماتهما الفكرية، وأهداف الرحلتين ستؤدي إلى اختلاف الصورتين.

هذه الدراسة إذن تصبو مقارنة النصين ورصد جوانب التشابه والاختلاف بينهما من ناحية الإطار الخارجي للكتابة كمرحلة أولى لوضع اليد على بعض العناصر التي لا يمكنها إلا أن تساعد على فهم النصين فهما متكاملا. وفي الجزء الثاني سنعمل على التركيز على مقارنة نظرة الكاتبين لمسألتين ذات أهمية خاصة : قضية المرأة المغربية من جهة، وقضية اليهود بالمغرب من جهة أخرى.

السياق التاريخي

إلا أنه وقبل الانطلاق في مقارنة الإطار الخارجي للنصين، يبدو لي من المناسب، بل من الضروري، تأطير هذه المقارنة بالتطرق ولو بإيجاز للسياق التاريخي الذي ألف فيه ومن خلاله النصين والذي بكل تأكيد سيساعدنا على فهم مضامينهما ودواعي كتابتهما وفهم الصورة أو الصورتان اللتان تكفل كل من الكاتبين بنسجها عن واقع المغرب والمغاربة نهاية القرن 19.

الأمر يتعلق هنا بمرحلة حرجة من تاريخ المغرب. مرحلة حكم السلطان العلوي، المولى الحسن، التي اتسمت عموما بانكشاف المغرب، أمام أعين القوى

(8) Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* trad. Fr. de Boehm et Waelhens, *L'Etre et le temps,* Gallimard, Paris, 1964, p. 187. (Cité par P. Ricoeur, *Du Texte à l'action,* Du Seuil, Paris, 1986, p. 9.

(9) Hans George Gadamer, Verità e metodo, Bompiani, Milano, 1983, pp. 344-345.

الاستعمارية، كبلد ضعيف عسكريا خصوصا بعد الهزيمة في معركة إسلي ومعركة تطوان. إنها مرحلة تكالب القوى الاستعمارية على المغرب. اتسمت هذه المرحلة أيضا بالضعف السياسي للسلطة المركزية التي لم تكن تتحكم في زمام الأمور بمعظم الأراضي المغربية التي كانت فريسة للصراعات بين القبائل.

في هذا السياق، ومحاولة من المولى الحسن تفادي سقوط المغرب في مخالب القوى الاستعمارية المختلفة، سن سياسة خارجية تهدف تنويع العلاقات مع الدول وعدم الاقتصار على دولة واحدة كفرنسا أو إسبانيا مثلا سواء من الناحية السياسية، الدبلوماسية، العسكرية أو الاقتصادية، وذلك للعب على تناقضات هذه القوى وتضارب مصالحها. كما حاول المولى الحسن أيضا رأب الصدع الداخلي من خلال رحلاته غير المنقطعة لمعظم المناطق بالمغرب إضافة إلى سنه لسياسة الإصلاح في جميع الميادين.

من هنا جاءت محاولته في نسج علاقات دبلوماسية وعسكرية مع إيطاليا التي كان ينظر إليها كونها أقل شراسة من القوى الاستعمارية الأخرى وأقل طمعا في بلده. وقد تزامنت هذه المرحلة مع مرحلة استكمال إيطاليا لوحدتها (1960) وإحساسها المتعاظم بالقوة مما أدى بساستها إلى التفكير في استعادت أمجادها الرومانية بحوض البحر الأبيض المتوسط. فكانت تنظر إلى المغرب من منظور حقها في الحصول على موطن قدم في بلد ظل الرومان يعتبرونه «مصدر القمح لروما» «Il granaio di Roma» .

تميزت هذه المرحلة أيضا بتبادل السفارات بين البلدين[10]. أول سفير إيطالي وصل المغرب كان هو ستيفانو سكوفاصو Stefano Scovasso. وقد أدت المباحثات بين سكوفاصو ومولاي الحسن إلى الاتفاق على إنشاء معمل للسلاح بفاس أطلق عليه في ما بعد «الماكنة». وقد وضع هذا المشروع تحت إشراف بعثة عسكرية إيطاليا وصلت إلى المغرب سنة 1888 تحت إمرة الكولونيل بريجولي Brigoli[11].

(10) بهيجة سيمو، **العلاقات المغربية الإيطالية. 1869—1912**، منشورات اللجنة المغربية للتاريخ العسكري، الدار البيضاء، 2003، ص ص. 149—193 وص ص. 296—340 وص ص. 438-486.

(11) Francesco Tamburini, «la Regie missione militare in Marocco (1888-1915) Note su un fallimento italiano», http://www.geocities.com/ga57/africana/tamburini02.html#inizio_articolo

تعرض هذا المشروع لتعثرات كثيرة سببها الأساسي عدم انسجام عناصر البعثة الإيطالية والصراعات المستمرة بين أفرادها وتضارب مصالحهم الشخصية[12]، إضافة بطبيعة الحال لمحاولات إفشال المشروع من طرف الفرنسيين بالخصوص مستعينين في ذلك بالمسؤولين المغاربة. وقد أدى تعثر البعثة في مرحلة أولى إلى تغيير أفرادها وانتقال المسؤولية من الكلونيل بريجولي Brigoli إلى الكولونيل فرارا Ferrara. وقد رافق فرارا خلال قدومه وإقامته بالمغرب، بالتحديد بمدينة فاس، زوجته لينا مادلينا مؤلفة كتاب «في المغرب».

هذا باختصار السياق التاريخي الذي أطر كتابة المؤلفين. فدي أميتشيس رافق السفير سكوفاصو أثناء زيارته ومباحثاته مع المولى الحسن سنة 1875 أما لينا مادلينا فقد رافقت زوجها فرارا ضمن البعثة العسكرية وقضت معه مدة طويلة بفاس ناهزت 9 سنوات.

مقارنة الإطار الخارجي للنصين

بعد هذا الموجز عن السياق التاريخي الذي أطر كتابة النصين، سنحاول الآن التطرق للتشابهات والاختلافات بين النصين موضوع الدراسة سواء من ناحية الهدف وراء الكتابة، أو المنطلقات أو الظروف إضافة إلى اختلاف الكاتبين نفسيهما وهي كلها عناصر هامة أثرت من دون شك على الصورة أو الصورتين التي نسجها الكاتبين عن المغرب. ننطلق في هذه المرحلة من فرضية كون النصين، وبالرغم من صدورهما عن كاتبين ينتميان لنفس البلد ولنفس الحقبة الزمنية، وبالرغم من أن موضوعهما واحد في المكان كما في الزمان، فإنهما يقدمان صورتين مختلفتين ومتشابهتين في آن واحد. وهو ما سنعمل على توضيحه من خلال تحليل الإطار الخارجي عبر طرح مجموعة من الملاحظات الأساسية.

الملاحظة الأولى تتعلق بطبيعة الكاتبين. فدي أميتشيس يعتبر كاتبا محترفا وصحفيا متمرسا ووطنيا ملتزما. فقد تضاعفت شهرته بعد إصداره لكتاب «La vita militare» (1868) الذي تعرض من خلاله لتجربته الشخصية أثناء حرب

---

(12) Ibid.

توحيد إيطاليا. وهو متخصص في كتابة الرحلة إذ عرف بكتبه : «إسبانيا (1873) وهولندا (1874). إلا أن شهرته في الأدب الإيطالي ترجع أساسا لكتابه «القلب» «Cuore» وهو عبارة عن قصص موجهة للأطفال لاق إقبالا كبيرا من طرف القراء.

أما لينا فهي كاتبة هاوية ومغمورة التصق اسمها بمؤلفها الوحيد «في المغرب». ومن خلال قراءة هذا المؤلف يتضح أنها كانت ذات ثقافة واسعة. تنتمي لينا إلى الطبقة البرجوازية، وهي مفعمة بالأفكار الوطنية التي سادت في تلك الفترة بإيطاليا.

الملاحظة الثانية تتعلق بقصدية الكتابة. فإذا كان دي أميتشيس قدم إلى المغرب قصد تدوين ملاحظاته عن المجتمع المغربي من كل الجوانب السياسية منها والاقتصادية والاجتماعية، فإن لينا لم تفكر عند قدومها للمغرب بتدوين ملاحظاتها بل عمدت فقط وبعد عودتها إلى إيطاليا واستجابة لرغبة الناشر Treves على تأليف كتابها مستعينة بالرسائل التي كانت قد وجهتها لأهلها وبذاكرتها الخصبة. هكذا يتضح أن الدافع الأولي وراء التدوين مختلف عند الكاتبين. فإن كان الهدف عند لينا شخصي في المرحلة الأولى ليتحول إلى هدف سياسي في ما بعد، فالهدف عند دي أميتشيس كان سياسيا منذ الوهلة الأولى : رسم صورة عن المغرب وتقديمها للساسة الإيطاليين. فالمغرب، وإن كانت تربطه علاقات تاريخية ضاربة في القدم بإيطاليا مع الرومان ومع الدويلات الإيطالية لاحقا[13]، إلا أنه ظل إلى حدود الفترة الاستعمارية، شبه مجهول بالنسبة للطبقة المثقفة والسياسية، غريب في دينه وعاداته ولغته وأجناسه. من هنا ومع تنامي النزعة الإمبريالية عند الطبقة السياسية الإيطالية ورغبة منها لنزع حجاب الجهل عن المغرب ومن أجل التعرف عليه أولا ثم البحث عن موطن قدم به، جاءت فكرة مرافقة دي أميتشيس للسفير سكوفاصو بالضبط من أجل تدوين الرحلة وتقريب هذا العالم المجهول من القارئ الإيطالي المثقف منه والسياسي بالخصوص. وللتأكيد على الهدف السياسي وراء تدوين رحلة دي أميتشيس ينبغي الإشارة إلى أنه ومباشرة بعد صدور الكتاب بإيطاليا ترجم إلى لغات بلدان أوروبية كانت هي أيضا تهدف إلى احتلال المغرب.

(13) عن بعض مظاهر هذه العلاقة أنظر مصطفى نشاط، نصوص مترجمة ودراسات عن العلاقات الإيطالية المغربية في العصر الوسيط، مكتبة الطالب، وجدة 2005.

الملاحظة الأخرى التي تبدو لي أساسية لكونها تجعل من النصين نوعا ما مختلفين تتعلق بالإطار الزماني والمكاني للرحلة. الفترة الزمنية التي غطاها كتاب دي أميتشيس محدودة زمنيا في وصوله إلى طنجة ورحلته منها إلى فاس وعودته إلى طنجة عبر مكناس. من هنا فالكتاب يتطرق فقط إلى هذا المحور من جغرافية المغرب. لقد تطرق دي أميتشيس إلى وصف المدن والقرى التي مر بها كما وصف وصفا دقيقا السكان وعاداتهم وتقاليدهم كالأعراس والأفراح والجانب الديني والخرافي، إضافة إلى وصف التقاليد الموسيقية والفرجات الشعبية. كما تطرق الكتاب بتفصيل لاختلاف أجناس السكان و لموضوع المرأة والجانب الاقتصادي والعسكري والصحي للبلد.

دي أميتشيس احترم التسلسل الزمني والمكاني في وصف رحلته، فجاء تبويب الكتاب تبويبا جغرافيا (طنجة، حد الغربية، ثلاث الريضات، القصر الكبير، بن عودة، قرية العباسي، بني حسن، سيدي قاسم، زكوطة، فاس، مكناس). إضافة إلى ذلك فالفترة الزمنية التي قضاها دي أميتشيس بالمغرب قصيرة جدا (دامت تقريبا شهرين) لكي يتمكن من فهم عادات وتقاليد المغاربة والتعمق في طقوس حياتهم اليومية. إلا أنه عمد بعد وصوله إلى طنجة وقبل بداية الرحلة إلى قراءة عدة كتب تتطرق للمغرب، أهمها مقدمة ابن خلدون، علها تساعده على فهم تاريخ المغرب وشخصية المغاربة.

بالمقابل فإن لينا، وإن قامت بنفس الرحلة من طنجة إلى فاس، فإنها أمضت فترة زمنية طويلة بالمغرب بالخصوص بمدينة فاس مكنتها من الاضطلاع بشكل مباشر وحميمي عن أحوال المغاربة وعاداتهم وتقاليدهم وطرق تفكيرهم... فكتابها جاء مختلفا من ناحية تبويبه (من نابولي إلى طنجة، باتجاه فاس، حكايات عجيبة عن سفر وسط المغرب، بيتنا، أصدقاؤنا بفاس، بيت الحاج محمد المقري، عاصمة المغرب الأقصى، حياتنا في فاس، أصدقاءنا العرب، مصنع السلاح الإيطالي، شعبان ورمضان، نساء الإسلام، في الحريم، ليلة موسيقية ببيت فاسي، الملاح واليهود بالمغرب، أثناء الحر الشديد، نقط سوداء، العودة). إذن فالإقامة الطويلة للينا بفاس لا يمكنها إلا أن تساعد على إنتاج صورة مختلفة عن الصورة التي نسجها دي

أميتشيس. لقد أتيحت للينا فرصة نادرة لتعميق النظر والمعايشة اللصيقة والحميمية بالمجتمع المغربي.

ملاحظة أخرى تتير الإنتباه تتعلق بالعنوان. فإذا كان دي أميتشيس قد عنون كتابه بـ«المغرب» وكأنه يصفه من الخارج لتقديم صورة عنه للقارئ الايطالي، فإن عنوان كتاب لينا «في المغرب. ذكريات خاصة عن حياة حميمية» له دلالات أخرى أهمها أن الأمر يتعلق بمذكرات خاصة جدا عن حياة حميمية لصيقة بالمجتمع الذي عاشت فيه كل هذه المدة. هذه الملاحظة تحيلنا على ملاحظة أخرى ذات دلالة خاصة وأثر لا يستهان به. الأمر يتعلق بجنس الكاتبين، الذي يمكن أن يعتبر غير ذي بال بالنسبة لمنظورنا الآني، إلا أنه عنصر حاسم في مغرب نهاية القرن 19. أنوثة لينا فتحت أمامها آفاق واسعة في المجتمع المغربي خصوصا في ما يتعلق بعالم المرأة المنغلق (الحريم). لقد أفاضت لينا في وصفها للمرأة المغربية من الداخل وبشكل أكثر دقة وهو الأمر الذي لم يتح لدي أميتشيس الذي اكتفى بمعالجة موضوع المرأة من الخارج. لقد كانت لينا واعية تمام الوعي بأن وصفها للمغرب يعتبر خاصا جدا إذا ما قورن بالكتب الأخرى التي ألفت عنه والتي كتبها في أغلب الأحيان ذكور.

الملاحظات السابقة التي أدرجناها بخصوص الاختلافات والتشابهات بين الكتابين من جانب الإطار الخارجي للنصين لها تأثير واضح على الصورة التي أنتجها كل من الكاتبين عن المغرب. وهو الأمر الذي سأعمد إلى استيضاحه في الجزء الثاني من هذه الدراسة عبر التوقف عند الصورة التي نسجها كل من الكاتبين بخصوص موضوعين أثارا اهتمامهما، المرأة واليهود بالمغرب، محاولا رصد الاختلافات و التشابهات وتتبع صيرورة تشكل الصورة للوقوف عند تغيرها أو ثباتها وتوافقها مع الأحكام المسبقة.

صورة المرأة المغربية عند لينا و دي أميتشيس

تطرقت لينا، من خلال كتابها، للحياة الاجتماعية والدينية للمغاربة بفاس، فوصفت العادات الدينية كشعبان ورمضان، والتقاليد الموسيقية بفاس، وطقوس وعادات الجالية اليهودية. كما تمكنت من ولوج عالم الحريم المغلق، فقدمت وصفا دقيقا عنه وخصصت له فصلين كاملين.

في الفصل المعنون بـ«نساء الإسلام»، ترى لينا أن وضعية المرأة في العالم الغربي شهدت تطورات عديدة وسريعة جدا[14]. فقامت بمقارنة وضعية المرأة الايطالية المعاصرة ومثيلتها فقط في العقود الأخيرة لتخلص إلى أن التطور كان هائلا، إذ أن المرأة أصبحت تنافس الرجل في كل المجالات. إلا أنها لاحظت، دون مرافقة ذلك بأي نوع من الحسرة أو التأسف أو النقد، أن ما ينقص المرأة الإيطالية هو الوصول إلى البرلمان وتمثيل الأمة[15]. نفس التطور ولو بنسب مختلفة شهدته، حسب قولها، أيضا تلك الدول الإسلامية، مصر وتركيا، التي دخلت «في الاتصال بالشعوب الأكثر تطورا»[16]. أي الشعوب الأوروبية، بالرغم من «الفكر الديني الضيق»[17] الذي مازال مسيطرا بالبلدين.

إلا أن وضعية المرأة بالمغرب، أو كما تصفه «المغرب المقدس»، لم تشهد أي تطور ذي بال. فالتعصب عمل على إقفال جميع الأبواب أمام تطور المرأة المغربية وحصولها على حقوقها وذلك «للحفاظ وبغيرة على التقاليد العتيقة على حالتها»[18]. هكذا خلصت الكاتبة إلى كون المرأة المغربية هي الوحيدة التي تستحق وصفها «بالإسلامية الخالصة»، وهو الوصف الذي لا يمكن إطلاقه على المرأة التركية أو المصرية، التي «وإن كانت تخرج إلى الشارع مخفية ملامح وجهها، فإنها تذهب حيث شاءت ومتى شاءت، وهي تركب العربات والقوارب والسيارات»[19]. أما المرأة المغربية فهي حسب لينا «مخلوق جميل، تنقصه الإرادة»، فهي «أداة سلبية بيد الرجل، الذي حسب الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها، إما يجعل منها حيوانا يشتغل ويتعب، وإما يزين بها حريمه»[20]. ترى لينا إذن أن المرأة المغربية مازالت على نفس الوضعية منذ بداية الإسلام والسبب في ذلك هو الإسلام نفسه. فالإسلام شيد «أسوارا عالية حول المرأة، وحال دون وصول أي صدى لعالم آخر إلى مسامعها»[21].

---

(14) Lena Maddalena Cisotti Ferrara, *Nel Marocco. Ricordi personali di una vita intima*, op. cit., p. 167.
(15) Ibid., p.168.
(16) Ibid الاقتباسات المدرجة في هذه الدراسة ترجمناها مباشرة من النصين الأصليين
(17) Ibid.
(18) Ibid.
(19) Ibid.
(20) Ibid.
(21) Ibid.

بعد مقارنة المرأة المغربية بنظيراتها التركية والمصرية، عمدت لينا إلى وصفها من خلال نظرة احتقارية. فكلما أشارت إلى جمالها، إلا ورافقت ذلك بوصف روحها بالفارغة : «إن شكل المغربية مثير... إلا أن روحها لا تمثل شيئا... إنها تعبير رائع عن الفن التشكيلي. إلا أن عالم النفس لن يجد عندها أي عنصر ذي بال»[22].

بعد ذلك تطرقت لينا لأسباب أخرى وراء انحطاط المرأة المغربية غير العامل الديني. فلاحظت أن التقاليد في البلدان الإسلامية لها أيضا دور حاسم إذ يتم التمييز بين الجنسين منذ النشأة. فإذا ما ولد ذكر، فالأفراح والمسرات، أما إذا ما ولدت أنثى، فالأحزان والغم والهم. ولربما الوحيد الذي يحتفل بمولدها فهو الأب. ولكن فرحته هذه، تقول لينا، بأسلوب ساخر وقدحي، تعادل فرحته «بمولد فرس صغير أو كلب من سلالة السلوقي»[23]. إضافة إلى الإسلام والتقاليد، تأتي التربية والتكوين كسبب آخر ساهم في انحطاط المرأة بالمغرب. فالفتاة المغربية، عكس الجنس الآخر، لا تحضى بأي نوع من التعليم، لأن قدرها «أن تظل سجينة بالبيت... خادمة لسيدها، قدرها أن لا تخرج من البيت حيث لا يسمح لأحد برؤيتها باستثناء الأب والزوج والإخوة. وهي لا تملك المال ولا يسمح لها باقتناء حاجياتها»[24].

لا تقف لينا عند العوامل الخارجية الدينية والاجتماعية منها لفهم انحطاط وضعية المرأة المغربية بل تذهب أبعد من ذلك. فهي ترى أن عقل المرأة المغربية ناقص : «ما هو الاختلاف بين المرأة الأوربية، ملاك وروح البيت، وهذه الأشكال الإسلامية للأنوثة، التي لا يسمح لها بأية مبادرة، والتي لا يجرأ عقلها، أو من الممكن أنه غير قادر، على الحصول على رغباته الخاصة...[25] كما ترى أن جسدها لا يصلح إلا لتلبية الرغبات الجنسية للرجل. فبعد أن أفاضت في وصف جسد المرأة المغربية بدقة متناهية، العينين، الشعر، اليدين، القدمين، اللباس، خلصت إلى أن هذا «الجسد المكتمل» لا يصلح إلا «كأداة لتحقيق لذة الرجل»[26]، خصوصا بهذه

(22) Ibid., pp. 168-169.
(23) Ibid., p. 169.
(24) Ibid., p. 170.
(25) Ibid., p.171.
(26) Ibid., p. 172.

المنطقة التي تتوفر على جو معتدل «يثير الرغبة ويطفىء جذوة الإرادة[27]. المرأة المغربية، إضافة إلى فقدانها للعقل فهي لا تتوفر على الإرادة التي تمكنها من التحرر. فهي ليست سوى أمة تحت رحمة الرجل. إنها فقط «حيوان أليف»[28]، مطيع طاعة عمياء، لا يحلم أبدا بالثورة على وضعيته.

الشيء «الإيجابي» عند المرأة المغربية، بالنسبة للينا، هو جمال الجسد، و أناقة الملبس والألوان الزاهية التي تعبر عن «العقلية الفنية الشرقية المتميزة»[29]. إلا أن ما يبرز في الوهلة الأولى على أنه أمر إيجابي يتحول و بسرعة إلى نقيضه. فأناقة المغربية و إبداعها في الملبس و في اختيار الألوان، لا ينبع من سمو الروح و تفتق العقل بل يقف من وراءه هدف حسي وجنسي يكرس دونية المرأة. فالنساء المغربيات لا يشغل بالهن شيء آخر سوى «التزين لأزواجهن وتلبيةُ رغباتهم». فهن إذن يمضين جل أوقاتهن في «التجمل والتعطر»[30].

من هنا تخلص لينا في وصفها للمرأة المغربية إلى كون النساء المغربيات لسن إلا «طفلات كبيرات، غير قادرات على الملاحظة العميقة، ذوات عقول مشوشة وجامدة. إنهن يتوفرن على أحاسيس ولا يمتلكن روحا....»[31] وتضيف لينا إلى هذه العناصر عنصر السلبية معممة إياه على المسلمات : «المرأة المسلمة سلبية ومطيعة دائما، أولا للأب ثم للزوج»[32].

بعد التطرق لدونية المرأة المغربية، عرجت لينا على قضية حميمية تربط الرجل بالمرأة. إنها مسألة الحب، فرأت أنه لا وجود لشيء اسمه الحب في المجتمع الإسلامي، كما هو متعارف عليه بأوروبا. وحتى الشعراء العرب لا يتغنون إلا بالجمال الجسدي للمرأة، لأنهم «غير قادرين على تصور المرأة كمنشطة لأعمال مفيدة...»[33] أبعد من ذلك، فالرجل المسلم عندما يقوم بملاطفة زوجته فإن هذه الملاطفات هي ذاتها التي يخصصها «لحيوان رائع من سلالة فريدة»[34].

(27) Ibid.
(28) Ibid.
(29) Ibid., p.174.
(30) Ibid., p. 177.
(31) Ibid.
(32) Ibid., p. 178.
(33) Ibid., 180.
(34) Ibid.

المرأة المغربية عند لينا ليست سوى أداة جنسية وآلة لإنجاب الأطفال. من هنا فوضعية المرأة العاقر أصعب بكثير من غيرها. و بهذا الخصوص ادعت لينا بوجود نص قرآني، دون أن تحدده أو تشير إليه، يلعن المرأة العاقر : «إحدى آيات القرآن تلعن المرأة العاقر، وتصفها كشجرة لا تثمر، لهذا فإن المغربيات يحلمن في الحصول على أطفال»[35] تطرقت لينا أيضا لمسألة الأمومة، ذلك الإحساس الفطري الرهيف الذي يربط الأم بابنها، فرأت أن : «حب الأم لابنها عند المغربيات، اللواتي يتصفن بأرواح وهنة، لا يرتفع إلى تلك القمم السامية التي تجعل منه أقدس الأحاسيس، القادر على كل أنواع البطولات وعلى نكران الذات. عند المغربيات الأمومة مسألة فزيولوجية. فهن يحببن أطفالهن بالفطرة فقط، يرضعنهم حليبهن، ويعتنون بهم في صغرهم ويوفرن لهم كل العناية الضرورية ويحمينهم، تماما كما هو الحال عند الحيوانات حيث تعتني الأم بصغيرها. ولكن عندما لا يصبح الأطفال في حاجة إلى المساعدة المادية من أمهاتهم، فالأم لا تهتم بهم، وبالخصوص الذكور، الذين يعتني بهم الأب وحده»[36].

لحظات الحزن والألم عند فقدان أحد الأبناء لم تسلم هي أيضا من عنصرية لينا. فهي ترى أن الحزن «لا يثير عند هذه المخلوقات حزنا عميقا، لأن الابتسامة والدموع عندهن تلامس فقط السطح، ولا تصل إلى الأعماق. فالمرأة العربية عكس الأوروبية التي تحزن كثيرا لفقدان فلذة الكبد، تستسلم لقدرها وتعتقد أن الله أراد تقريبه منه، فالطفل بالتالي أسعد الناس»[37].

السبيل الوحيد أمام تطور المرأة المغربية هو السبيل الذي سلكته نظيرتها المصرية والتركية، أي الإقتداء بالمرأة الغربية. هذا التطور في نظر لينا ممكن وحتمي، كما هو حتمي التواجد الأوروبي بالمغرب، إلا أنه سيكون بطيء للغاية.

وفي الفصل المعنون بـ«في الحريم»، عبرت لينا عن سعادتها وافتخارها لكونها تمكنت من استغلال فرصة نادرة لم تتح لغيرها. تكمن هذه الفرصة في اختراقها للحياة «الحميمية الغريبة للأسر المغربية، التي لم يصفها أحد إلى حد الآن»[38].

(35) Ibid.
(36) Ibid., pp. 180-181.
(37) Ibid., p. 181.
(38) Ibid., p. 185.

فأقلام عديدة، في نظرها، كتبت عن المغرب، إلا أنها اضطرت إلى التوقف عند عتبات الحريم الذي عملت غيرة المسلمين على إحكام قفل أبوابه أمام نظرات الغرباء. العالم النسوي إذن ظل بعيدا عن وصف الكتاب الكبار من أمثال دي أميتشيس الذين توقفوا في وصفهم للمرأة المغربية فقط عند الملاحظة الخارجية العابرة إذ أن المرأة المغربية «نادرا ما تشاهد بالشوارع أو تتصور فقط عبر ما يصل إلى مسامع الأذن الأوروبية»(39).

هكذا وبما أن المغرب وحده مازالت توجد به «المرأة المسلمة الحقيقية»، فبه إذن يوجد «الحريم الخالص والحقيقي حيث المرأة وحدها يمكنها أن تضع قدميها به»(40). انتهزت لينا إذن هذه الفرصة وبدأت بأول بيت مسلم، بيت الحاج محمد المقري بفاس، فعمدت إلى مقارنته بالبيت الايطالي : «بيتنا العزيز Sweet home يمتلك شيئا ما مقدس ومبجل، أما البيت العربي عكس ذاك فهو مدنس ومليئ بالملذات»(41). لأن البلدان العربية تعتبره موطنا «للمتعة الجنسية».

وبالرغم من إقرارها بأن المقري كان رجلا تقدميا ومتزوجا من امرأة واحدة فقط وأن المغاربة عموما يتوفرون على زوجة أو زوجتين، فإن مفهوم الحريم في نظرها حاضر أيضا بهذا البيت الذي تقطنه إيماء عديدات يخضعن لرغبات سيدهن. وهن، تؤكد لينا، «يعشن بالبيت كأفراد الأسرة ويعاملن معاملة إنسانية، إلا أن عقولهن المتحجرة لا تدفعهن إلى التفكير في الحرية. العديد منهن لونهن أسود قاتم، فقد قدمن من السودان، أخريات، عكس ذلك لونهن أبيض وجمالهن فتان، تم اقتناؤهن من جورجيا...»(42) وعندما تلد واحدة من هن أطفالا، يحرم بيعها وتظل بالبيت جزءا من الحريم. وعند وفاة صاحب البيت يرث الولد الحريم برمته. وبما أنه «بالمغرب، لا توجد قواعد تحدد الميراث فإن الأب يعين من بين أبناءه من يرثه وهو عموما ابن المرأة المفضلة أكثر»(43).

(39) Ibid., p. 186.
(40) Ibid.
(41) Ibid.
(42) Ibid., p. 187.
(43) Ibid.

وتلاحظ لينا أيضا أن المرأة ذات اللون الأبيض «تحتفظ دائما بتفوقها بالمقارنة مع الإماء ذوات اللون الأسود»[44]. السبب في ذلك يرجع إلى أن الجنس الأبيض «جنس نبيل ومعتبر»[45].

بعد ذلك تصف لينا وبدقة الحريم، البيت العربي الفاسي، الذي يحاكي المنازل الموريسكية، فلاحظت أنه من النادر وجود نوافذ به تطل على الخارج، وإن وجدت فإنها تقع في الأعلى قرب السقف، لأنه يحرم على المرأة إلقاء نظرة على العالم الخارجي. بعد ذلك تطرقت لينا لوصف الغرف، غرفة غرفة، وموقع كل واحدة منها بالبيت ودور كل منها وتوزيعها حسب الجنس وحسب موقع المرأة من سيد البيت.

قبل زيارتها للبيت، عبرت لينا للمقري عن رغبتها في مشاهدة المرأة المغربية في حياتها العادية. وقبل الزيارة أمر المقري نساءه بعدم التزين أو التطيب بشكل غير معتاد. هكذا تمكنت لينا من معاينة المرأة المغربية في حياتها اليومية. فاستفاضت في وصف نساء الحريم وأطفالهن. كما لاحظت أن نساء المقري الثلاث يتعاملن في ما بينهن بشكل عادي ويسود بينهن تناغم رائع، إلى درجة أنهن يتبادلن العناية بالمولود الجديد بشكل عادي خال من الضغينة والحسد، وهو الأمر الذي اعتبرته خطبا عظيما وتدنيسا لعادات الأسرة الأوربية : «العقلية النسوية المغربية لا تدرك غيرة المرأة المتحضرة، التي ترتبط بزوجها ارتباط على سبيل الدوام»[46]. إضافة إلى ذلك فالمرأة العربية لا تهتم بما هو حب وأحاسيس بل فقط بما هو مال، وذهب ومجوهرات لأن هذه الأشياء، التي يهديها الزوج لزوجته، هي «بالنسبة لهن الدليل الملموس على عاطفة الزوج تجاههن»[47]. من هنا ترى لينا أن «ذكاء المرأة المغربية لا يتعدى الدليل المادي، أما التمظهرات النفسية فإنها تنفلت عن إدراكها الطفولي»[48]. عند هذا الحد تلخص لينا نظرتها للمرأة المغربية معتبرة أن روحها خاملة وجسدها فتان، وعقلها عقل طفلة صغيرة لأنها «غير معتادة على التفكير وعلى الملاحظة»[49]. من هنا تعتقد أن المرأة الغربية ليس بمقدورها العيش ولو

(44) Ibid.
(45) Ibid.
(46) Ibid. p. 191.
(47) Ibid., p. 192.
(48) Ibid.
(49) Ibid.

للحظة بالحريم العربي لأن جوه فاتن ثقافيا. من هنا فالمرأة الغربية المتحررة والنشطة لا يمكنها أبدا أن تعيش حياة المرأة المسلمة السلبية والخاملة[50]. المرأة الغربية الوحيدة التي عاشت في بيت مغربي هي الإنجليزية، الزوجة الشرعية للشريف حاكم إقليم وزان. وإن تمكنت هذه المرأة الغربية المسيحية من العيش تحت سقف واحد مع مغربي مسلم فذلك لأنها «تنتمي إلى طبقة نسوية سفلى، الطبقة الأقل تعلما. فهي ليست إلا نادلة، بالتالي فهذا السهل استمالتها لأنها لا تفكر إلا في ما هو مادي»[51].

قامت لينا بزيارة حريم آخر عدة مرات، بيت الحاج عبد الرحمان بناني، أحد المحميين الإيطاليين. الزيارة الأولى قامت بها رفقة زوجها. فتوجه كل واحد منهما إلى جزء مختلف من البيت، الرجل إلى منطقة الرجال ولينا إلى منطقة النساء. كان عبد الرحمان بناني تاجرا غنيا جدا يمتلك بيتا من أروع ما يكون. وقد أمر نساءه بالتزين لاستقبال إلينا وهو ما مكنها من تكوين فكرة عن أناقة المرأة المسلمة[52].

فقامت بمقارنة أناقة اللباس عند المرأة المغربية والمرأة الإيطالية واستفاضت في وصف زوجة الحاج عبد الكريم بناني، ووصف جسدها وجمالها، وأناقتها وملبسها بدقة متناهية[53]. دهشت لينا من جمالها الفاتن فاعتبرتها «دمية رائعة». قامت نساء بناني بإزالة ملابس لينا ثم ألبسوها اللباس المغربي فأصبحت كما تقول «مغربية أصيلة»[54]. بعد ارتدائها اللباس المغربي، انتقلت إلى الغرفة التي يتواجد بها زوجها. في الوهلة الأولى لم يتعرف عليها واندهش لكون امرأة عربية عارية الوجه اقتحمت المنطقة المخصصة للذكور. بعد ذلك أسر لها أن لباسها الأوروبي يبدو بسيطا وصلبا ولا جمالية فيه مقارنة مع اللباس المغربي.

بعد هذا العرض المسهب لنظرة لينا عن عالم الحريم بالمغرب، سنتطرق الآن إلى الصورة التي نسجها دي أميتشيس للمرأة المغربية. إن فتحت أبواب العالم النسوي مشرعة أمام نظرات لينا فقد ظلت موصدة أمام دي أميتشيس، الرجل الأوروبي

(50) Ibid.
(51) Ibid. p. 194.
(52) Ibid. p. 196.
(53) Ibid. p. 176.
(54) Ibid. p. 198.

المسيحي. لم يتمكن دي أميتشيس إذن من فرصة مشاهدة المرأة المغربية من دون حجاب مشاهدة مباشرة. فاكتفى بالمظهر الخارجي وبقوة ملاحظته وثقب نظره.

بمدينة طنجة سجل دي أميتشيس مجموعة من الملاحظات الأولية تتعلق باللباس العربي (ص. 17) خمول المغاربة ونومهم بالأزقة (ص. 18)، طريقة المغاربة في المشي (ص ص. 18-19) رداء المغاربة الأبيض والطرق المتنوعة في ارتدائه (ص. 19) التشوهات الجسدية (ص. 20) اليهود بطنجة (ص ص. 20-22) جمال المرأة اليهودية (ص. 22) الأطفال العرب (ص ص. 22-23) المجدوب أو الولي (ص ص. 23-27) الموسيقى (ص. 27)، التجارة (ص ص. 28-29)، الختان (ص. 29)، تحول الأمة رقمة (ص. 30) عقاب سارق (ص ص. 30-31) وحش طنجة (ص ص. 31-33) البربر (ص ص. 33-34) انتقال عروس بصندوق إلى بيت زوجها (ص. 34) صلاة الاستسقاء (ص ص. 34-35) قصبة طنجة (ص ص. 35-36) الصرف (ص ص. 36-37) النزهة بشاطئ طنجة (ص. 37) المشي بأزقة طنجة (ص. 38) سكون طنجة (ص. 39) زيارة لبيت محمد الموريسكي (ص ص. 39-47) عيساوة (ص ص. 47-52) المولد النبوي (ص ص. 53-64) بادية طنجة (ص ص. 64-65) الاستعدادات للسفر (ص ص. 65-79).

ومن بين الملاحظات التي سجلها دي أميتشيس أثناء إقامته بطنجة قبل رحيله والسفارة إلى فاس موضوع المرأة . هنا يؤكد دي أميتشيس أنه « ومنذ وصوله إلى طنجة منذ سبعة أيام لم ير بعد وجه أية امرأة عربية. يبدو لي أنني متواجد وسط حشد هائل من النساء المقنعات على شكل ساحرات، كما يتصورهن الأطفال، والمدثرات بالأكفان»[55]. لم يبق أمامه إذن سوى التركيز على ما هو خارجي. فوصف مشية النساء : «يمشين بخطوات طويلة، ببطء، منحنيات قليلا، يغطين وجوههن بواسطة عباءة من قماش، يرتدين تحتها فقط قميص ذو أكمام عريضة، ملتصق بالخصر بواسطة حزام، تماما مثل لباس الرهبان»[56]. ثم انعرج إلى وصف الجسد الذي لا ترى منه سوى «العينين واليد التي تغطي الوجه، الملونة أطرافها بحمرة الحناء، والقدمين العاريتين الملونتين أيضا والمنتعلتين خفوفا واسعة من جلد أصفر»[57].

(55) Edmondo De Amicis, *Marocco* , op. cit., p. 31.
(56) Ibid.
(57) Ibid.

لاحظ دي أميتشيس أيضا أن «أغلب النسوة لا يبدين إلا نصف الجبين وعين واحدة : عين قائمة في أغلب الأحيان، والجبين لونه لون الشمع»[58]. كما لاحظ أن النساء عندما يصادفن الأوروبيين بالطريق، «يقوم البعض منهن بإخفاء الوجه بحركة سريعة ثم يمشين ملتصقات بالحائط. أما أخريات فيلقين نظرة حذرة أو فضولية؛ إحداهن، أكثر جرأة تطلق نظرة مستفزة ثم تخفض وجهها مبتسمة»[59]. أغلب النساء المغربيات، يقول دي أميتشيس، يبدو عليهن «الحزن والتعب والذل»[60].

الوجوه الوحيدة التي تمكن دي أميتشيس من مشاهدتها كانت وجوه البنات الصغار. فلاحظ بأنهن «ظريفات، غير مجبرات بعد على إخفاء وجوههن ؛ عيونهن سوداء، ووجوههن مكتملة، ولونهن شاحب، وأفواههن دائرية، الأيادي والأقدام صغيرة الحجم. عند سن العشرين يذبلن، وعند الثلاثين يصبحن عجائز وعند الخمسين ينتهي كل شيء»[61].

البيت المغربي الوحيد بطنجة الذي تمكن دي أميتشيس من ولوجه كان بيت أحد المحميين الايطاليين. هنا أيضا لم يتمكن دي أميتشيس من الاطلاع على وجوه النساء اللواتي كن متواجدات «بأركان البيت المظلمة»[62]. فاكتفى بوصف البيت الذي أثارته هندسته وأثاثه وهو ما دفعه إلى القول بأن ما رآه يخالف ما كان يفكر به دائما ويسمعه عن الشعب المغربي لأنها أول مرة يتمكن من رؤية «روح هذا الجنس من الداخل»[63]. دعي دي أميتشيس لزيارة غرفة عروس ابن المحمي الايطالي فوصفها بدقة خصوصا تنوع ملابس العروس واختلاف ألوانها. وهو ما أدهشه كثيرا، فرأى أنها تصلح فعلا «لدمية أميرة». ثم زار غرفة صاحب البيت قبل أن يتناول الجميع وجبة العشاء.

لم يتمكن دي أميتشيس من رؤية العروس ولا نساء البيت اللواتي كن يراقبن كل حركات الزوار من الغرف العلوية. فأدرك أنه ورفقته أصبحوا هم موضوع

(58) Ibid.
(59) Ibid.
(60) Ibid.
(61) Ibid.
(62) Ibid., p. 43.
(63) Ibid., p. 44.

«الفرجة وأن البيت سيظل غامضا ومجهولا»[64]. الطريقة الوحيدة التي تمكن من خلالها من معرفة شيء ما عن العروس كانت عبر خادمة السفير الإيطالي التي أخبرته بعد زيارة العروس : «آه يالها من مخلوق ملائكي»[65]. فأخذ خياله يشتغل دون توقف للإلمام بتلابيب صورة العروس وتصور ذلك الجمال الأخاذ.

وإن لم يتمكن دي أميتشيس من رؤية المرأة المغربية مباشرة بمدينة طنجة، فإنه بمدينة فاس، وبالرغم من زيارته لبيوت مجموعة من الوزراء المغاربة، فإن عالم الحريم ظل مقفلا بوجهه. فلم يتمكن من رؤية سوى وجوه الإيماء. وقد عبر عن غيرته الشديدة عندما تمكن طبيب السفارة من عيادة نساء الشريف البقالي والنظر إليهن من دون حجاب[66]، بعد أن تمكن من إجراء عملية جراحية ناجحة لعين أحد سكان فاس.

الفرصة الوحيدة التي أتيحت لدى أميتشيس لرؤية النساء المغربيات في حياتهن العادية «دون حجاب» كانت بسطح القصر الذي استضاف أعضاء السفارة الإيطالية. فبعد أن سلم حارس القصر مفتاح السطح لدى أميتشيس والرسامين الإيطالين، طلب منهم الاحتراز «لأن السطوح فضاء خاص بالنساء لأنها تعتبر كملحق للحريم»[67]. من فوق سطح القصر شاهد دي أميتشيس عدة نساء، ففهم من خلال لباسهن، أنهن ينتمين للطبقة الميسورة. كن يلعبن ويصرخن وينتقلن من سطح لآخر كما أن «أكثر من واحدة كانت جالسة بطريقة ما كان عليها إلا أن تغيرها لو شكت للحظة في وجود عين رجل ترتقب حركاتها»[68].

هكذا ولج دي أميتشيس الحريم وإن بشكل غير مباشر. فتمكن من رؤية شعر النساء «المسلول غلى أكتافهن، ورؤوسهن مغطات بمناديل من حرير أحمر أو أخضر اللون على شكل عصابة الرأس»[69].

بعد ذلك ركز دي أميتشيس جل اهتمامه على امرأة كانت واقفة بسطح قريب من المكان الذي كان يتواجد به. فاستعمل المنظار المكبر لرؤيتها عن قرب. فوصفها

(64) Ibid., p. 47.
(65) Ibid.
(66) Ibid., p. 290.
(67) Ibid., p. 257.
(68) Ibid., p. 258.
(69) Ibid.

وصفا دقيقا : «إنها امرأة في الثلاثين من عمرها، تبدو في لباسها وكأنها بعرس، تطل من سطح قريب من السطح الذي كنا متواجدين به. كانت تنظر باتجاه بستان، واضعة رأسها بين يديها. كنا ننظر إليها عبر المنظار المكبر. يا آلهة السماء، يا لها من لوحة فنية، اللون الأسود تحت العينين، الأحمر على الوجنتين، الأبيض على العنق، والحناء على الأظافر : لقد كانت حقيقة لوحة فنية. كانت جميلة، بالرغم من الثلاثين سنة. وجهها مكتمل، عينان لوزيتان، مغطتان برموش طويلة ووهنة، أنفها الصغير ينظر قليلا إلى الأعلى، فمها دائري مثل خاتم، حسب تعبير الشعراء الموريسكيين، جسدها النحيف يبرز اللباس الخفيف تعرجاته الرخوة والرقيقة. كان الحزن باديا عليها. من الممكن أن سبب حزنها هي الزوجة الرابعة ذات الأربعة عشر سنة، التي دخلت الحريم منذ مدة قصيرة...»[70].

صورة اليهود المغاربة عند لينا ودي أميتشيس

في فصل «الملاح، اليهود بالمغرب» تطرقت لينا لموضوع اليهود وأبدت منذ البداية تعاطفا معهم بعد الاضطهاد الشديد الذي تعرضوا له على مر العصور. فأشارت بسرعة وبكلمات معدودة إلى محاكم التفتيش بإسبانيا وإلى الاضطهاد بفرنسا وبدولة الفاتيكان «التي تعرضوا بها لكل أنواع الإهانة»[71]. بالرغم من ذلك، وبالنظر إلى طبيعة ومهارة الجنس اليهودي، فقد تمكن من الصمود. وقد وجد له موقعا بالمغرب، حيث الدين الإسلامي «المتعصب والمتطرف يحول دون إحلال جو من التسامح مع أتباع ديانة أخرى»[72]. وإن تعذر على المسيحيين الاستيطان بالمغرب، فإن اليهود تمكنوا من التغلغل به، والاستقرار بمدن عديدة وتشييد أحياء خاصة بهم . يعود السبب الرئيس وراء هذا النجاح حسب لينا إلى وجود عامل إثنوغرافي. فهي ترى أن سكان المغرب العرب لهم خصائص تتشابه مع الجنس السامي. «فالعديد من الطقوس متشابهة عند العرب واليهود، مثل الحفل الذي ينظم للاحتفال بالمولود الذكر. إضافة إلى ذلك فإن التعميد بالدم عند العرب يطابق الختان عند اليهود»[73].

(70) Ibid.

(71) Lena Maddalena Cisotti Ferrara, *Nel Marocco. Ricordi personali di una vita intima,* op. cit., p. 218.

(72) Ibid.

(73) Ibid. p. 219.

وعند وصفها لملاح فاس لاحظت لينا أنه يشبه في حالته حالة الجيتو المخصص لليهود بروما خلال السنوات الماضية وذلك لأن تسامح الايطاليين و ليبراليتهم عملت على تحسين وضعيته. أما بالمغرب فإن اللاتسامح والتعصب يعملان على «الحفاظ على الملاح على حالته كما كان في العصور القديمة»[74]. كما أن اليهود بفاس يعانون من الاضطهاد. فعند الغروب يحرم عليهم التواجد بمناطق المسلمين تماما كما كان الحال بروما البابوية[75]. كما يحرم عليهم امتطاء الخيول بالأحياء المسلمة.

أفاضت لينا في وصف المرأة اليهودية مقارنة إياها بالمرأة العربية[76]. فلاحظت وجود اختلافات كثيرة بينهما والقليل من التشابهات لتخلص إلى أن وضعية المرأة اليهودية هي أفضل من وضعية المرأة العربية وأقرب إلى وضعية المرأة الأوروبية. وعموما تعتبر لينا اليهود عنصرا أكثر تطورا بقليل مقارنة مع العنصر العربي.

وبالرغم من التعاطف الذي أبدته لينا تجاه اليهود المغاربة و إشادتها بتضامنهم في ما بينهم وبروحهم العملية : «اليهود يرفعون أصواتهم قليلا ويعملون كثيرا»[77]، فقد سجلت مجموعة من السلبيات انطلاقا من مسيحيتها. فقد أثارها عند يهود فاس تشييد أغنياءهم لأجمل البيوت بالمقابر[78]. كما أثارها الفقر المدقع الذي يعيشون فيه والذي يرجع السبب فيه ليس إلى قلة الوسائل بل إلى روح التوفير التي يتمتع بها اليهودي. «فالأموال والثروات متواجدة بالملاح، والمال هو القوة الوحيدة التي يتوفر عليها هذا الشعب، ليس فقط بالمغرب»[79]. فاليهود بفاس يوفرون السيولة للمسلمين كما للأوروبيين.

بخصوص هذه النقطة قدمت لينا انتقادا لاذعا لليهود فوصفتهم بالجشعين. فهم يتعاملون بالربا بشكل زائد عن حده خصوصا بالمغرب : «جشعهم بالمغرب يصل إلى حدود لا تراعي لا أخلاقا ولا قوانين إذ يفرضون على المسلمين فوائد مرتفعة جدا... لا يقدم اليهودي قرضا للعربي إلا بعد أن يستحوذ على منقولات تفوق

(74) Ibid. p. 221.
(75) Ibid. p. 224.
(76) Ibid., pp. 228-232.
(77) Ibid. p. 221.
(78) Ibid.
(79) Ibid., p. 222.

قيمتها ثلاث أو أربع مرات قيمة المال المقترض»[80]. وترجع لينا هذا الجشع إلى طبيعة جنس اليهود من جهة، ومن جهة أخرى إلى اضطهاد المسلمين لهم : «المسلمون يهينون اليهود بجل الطرق، بالرغم من أنهم يحتاجون إليهم. العنصر العربي، في وحشيته وعنفه، لا يعرف سوى قانون الأقوى وهو يستقوي على هؤلاء الضعفاء...»[81]. فاليهودي إذن يفرض على المسلم فوائد أعلى رغبة في الانتقام منه ولأنه يفقد الثقة في أمانته.

عند دي أميتشيس نجد تقريبا نفس الصورة التي نسجتها لينا عن اليهود المغاربة. فبمدينة طنجة، وبعد أن تطرق دي أميتشيس لجميع الأجناس التي يتكون منها سكان المغرب، كالبربر، والموريسكيين والعرب والجنوز والأوربيين، توقف عند اليهود فلاحظ أنهم «ينحدرون في أغلبيتهم من اليهود المنفيين من أوروبا في العصور الوسطى»[82]، واعتبر أنهم يعيشون وضعية صعبة بالمغرب، إذ أنهم «مضطهدون، ومكرهون ومحتقرون بالمغرب أكثر من أي بلد آخر»[83]. يهود المغرب يشتغلون بعدة حرف ويعملون بالتجارة و«يجتهدون بكل الطرق الممكنة مستعينين بعبقريتهم وثبات جنسهم، فيجدون تعويضا عن اضطهادهم في امتلاكهم للمال الذي ينزعونه من مضطهديهم»[84]. يرى دي أميتشيس أيضا أن اليهود بالمغرب لا يعادلهم في اضطهادهم إلا الأوروبيون الذي يضطرهم المخزن إلى الإقامة بالمناطق الساحلية.

يهود طنجة يتوفرون على ملامح جميلة تعادل ملامح وجه الأوروبيين[85]، بالرغم من أن «قامتهم عالية ولونهم أكثر سمرة وشعورهم طويلة وسوداء وبالخصوص لباسهم الشطاري يجعلهم يبدون كأناس آخرين»[86]. بعد وصف دقيق للباس اليهودي، تطرق دي أميتشيس لجمال المرأة اليهودية فاعتبر أنه «إلى

(80) Ibid. p. 227.
(81) Ibid., p. 228.
(82) Edmondo De Amicis, *Marocco* , op. cit., p.15.
(83) Ibid.
(84) Ibid.
(85) Ibid., p. 20.
(86) Ibid.

حدود الساعة، أجد أنه من غير المبالغ فيه ما يقال عن جمال يهوديات المغرب، الذي يمتاز بخصائص مميزة، مجهولة في أي بلد آخر. إنه جمال رائع، العينان السوداوتان الكبيرتان، والجبين أبيض كالثلج ... إنه جمال مسرحي، يثير من بعيد، يستدعي تصفيقات أكثر من تنهدات»(87). المرأة اليهودية ترتدي ملابسها التقليدية الثمينة في الأماكن العامة ولباسها يشبه لباس المرأة الأوروبية، باستثناء الألوان الزاهية والمتنوعة إلى درجة أنها تبدو «مدثرة بأعلام جل دول العالم»(88). يمكن مشاهدة جمال اليهوديات بطرقات الملاح يوم السبت، «إنه جمال حسي يناقض تماما العزلة الفظة والمتقشفة بالطرقات الأخرى»(89). الإشارة هنا بطبيعة الحال للمرأة المسلمة.

بمدينة فاس، قام دي أميتشيس بزيارة للملاح. وعكس الغضب والريبة اللذان ميزا استقبال أعضاء السفارة الإيطالية من طرف المغاربة المسلمين، فقد استقبل اليهود دي أميتشيس ورفقته بفرح وسرور : «النساء (اليهوديات) يتميزن ببشرة بيضاء جدا، وأجساد دائرية، يلبسن ملابس خضراء وحمراء... مطرزة بالذهب، كن يتمنين لنا يوما سعيدا، ويتلفظن أمامنا بعبارات لطيفة جدا... بعض الأطفال كانوا يقبلون أيادينا»(90).

وبمقر السفارة بفاس، بالقصر الذي خصص لها، حضر دي أميتشيس عدة استقبالات خصها السفير الإيطالي لليهود المغاربة دون أن يفصح عن أسبابها ونتائجها. إحدى هذه الزيارات خصصت لنساء يهوديات. لاحظ دي أميتشيس جمالهن وتأنقهن وتواضعهن. كما أثاره تقبيلهن لأيادي جميع أفراد السفارة. كن يتحدثن باللغة الإسبانية. لكن ما أثاره أكثر هو أنهن كن يضعن نعالهن الصفراء تحت أدرعهن. سأل إحداهن عن السبب فأخبرته «أن اليهود يمنع عليهم انتعال نعالهم خارج الملاح، وأنهم كلما دخلوا المدينة العربية إلا ووجب عليهم نزعها والمشي وأرجلهم حافية»(91). بعد ذلك سرد دي أميتشيس أشكال أخرى من اضطهاد

(87) Ibid., p. 22.
(88) Ibid.
(89) Ibid.
(90) Ibid., p. 227.
(91) Ibid., p. 269.

اليهود بفاس. فاليهود كما يقول : «لا يمكنهم تقديم الشهادة أمام القاضي، ويجب عليهم خفض أعينهم أمامه، لا يمكنهم امتلاك أراضي أو السكن خارج حيهم، لا يمكنهم السير على الخيول داخل المدينة، لا يمكنهم رفع أيديهم أمام أي مسلم حتى في حالة الدفاع عن النفس، إلا إذا تعرضوا إلى هجوم بداخل بيوتهم، لا يمكنهم ارتداء ملابس ملونة، ينبغي عليهم حمل أمواتهم والجري بها نحو المقبرة، ينبغي عليهم طلب موافقة السلطان قبل الإقدام على الزواج، ينبغي عليهم العودة إلى الملاح قبل غروب الشمس، ينبغي عليهم دفع رواتب حراس أبواب الملاح العرب، ينبغي عليهم تقديم هدايا ثمينة للسلطان بمناسبة الأعياد الإسلامية الأربع وبمناسبة ولادة أو زواج داخل العائلة الملكية»[92]. إضافة إلى ذلك، فالمخزن المغربي يحرم على اليهود الهجرة خارج البلد.

دي أميتشيس، وكما لينا، وبالرغم من تعاطفه مع اليهود المغاربة، فقد أثاره جشعهم وبخلهم إذ يؤكد أنهم «يرتعدون ويتمرغون في التراب، إلا أنهم غير مستعدين لدفع أموالهم الكثيرة التي يخبئونها بجدران بيوتهم المتسخة للحصول على كرامتهم الإنسانية وحريتهم كمواطنين»[93].

القضية الأخرى التي أثارت انتباهه واشمئزازه تتعلق بالزواج المبكر. فعندما سأل السفير سكوفاصو المرأة اليهودية عن سن إحدى البنات أجابته أن سنها يناهز الثانية عشر وأنها ستتزوج عن قريب. اعتقد الجميع أنها كانت تهزأ. فأكدت لهم عكس ذلك مشيرة إلى طفلة عمرها عشر سنوات موضحة أنها متزوجة منذ سنة من طفل عمره عشر سنوات كما هي العادة عند الجالية اليهودية. هنا عبر دي أميتشيس عن دهشة أعضاء السفارة لهذه العادة، وقد عبر السفير عن هذه الدهشة بقوله مخاطبا المرأة : «ألا تفهمين أن هذا الفعل قبيح ؟ وأنه ضد قوانين الطبيعة ؟ وأنه خطير على الروح والجسد ؟ وأنه بهذه الطريقة، وعوض تربية الأطفال تربية أخلاقية وبدنية، فإنكم تدنسون الطفولة وتسممونها وتخنقونها ؟»[94].

(92) Ibid., p. 270.
(93) Ibid.
(94) Ibid.

خـــاتمة :

بعد هذا العرض المفصل لرؤية كل من لينا ودي أميتشيس للمرأة المغربية ولليهود المغاربة، الذي حاولنا إنجازه بأقصى قدر ممكن من الموضوعية والتجرد، وإن استعصى الأمر علينا في كثير من الأحيان، اتضح لنا بأن العناصر التي تطرقنا لها في الجزء الأول بخصوص سياق وقصدية التدوين وطبيعة الكاتبين... كان لها دور هام في اختلاف وتشابه الصورة التي نسجت عن المغرب. تشابه الصورة يتجلى في احتوائها عند الكاتبين على عناصر وألوان التخلف والانحطاط والجهل والتعصب والانغلاق والاضطهاد واللاتسامح تجاه الآخر مسيحي كان أو يهودي. أما اختلاف الصورة فيبدو واضحا في الأسلوب من جهة، إذ طغى أسلوب الاحتقار والتعالي والتعصب عند لينا[95]. أما عند دي أميتشيس فقد طغت السخرية والفكاهة والتهكم. كما يتجلى، من جهة أخرى، وهذا ما يهمنا بالدرجة الأولى، في صيرورة الأحكام المسبقة وتغيرها أو عدمه منذ بداية الرحلة إلى نهايتها. وإذ نقر، وهو أمر طبيعي، باستحالة الموضوعية والتجرد عن الذات عند الكاتبين، إلا أنه ينبغي أن نسجل أنهما، وبالرغم من انطلاقهما من خلفية إيديولوجية وتاريخية واحدة، وبالرغم من أن موضوع دراستهما واحد في الزمان كما في المكان، فقد تباينا في ما بينهما بخصوص تعاملهما مع الموضوع. فإن ظلت لينا متصلبة ومتعصبة لحضارتها دون أن تشعر ولو للحظة باشتغال أحكامها المسبقة في تأطير نظرتها للعالم الجديد وإغلاق نوافذ أية محاولة للانفتاح أمامها، فعند دي أميتشيس نلاحظ، وبالرغم من سخريته اللاذعة والمسلية أحيانا، نوع من «الموضوعية» ووعي تام بأحكامه المسبقة، وإن لم يتمكن من التحكم فيها في لحظات عديدة[96].

(95) وهو عكس ما ذهبت إليه الباحثة بهيجة سيمو معتبرة أن لينا كانت موضوعية في نظرتها : «رؤية دي أميتشيس جاءت متضاربة تماما مع الوصف الذي أقامته لينا مداليتا شيزوتي فرارا، على الرغم من كونها إيطالية أيضا، والتي لم تقتصر على الوصف، بل استعملت الصور الفوتوغرافية لتقريب القارئ من ذلك الواقع، وكانت في وقوفها على مجموعة من الأحداث تبدي نوعا من الموضوعية في الوصف، بل أحيانا تظهر إعجابها بالثقافة والتقاليد المغربية الأصيلة». بهيجة سيمو، **العلاقات المغربية الإيطالية. 1869-1912**، ص. 219.

(96) في كثير من الأحيان ينطلق من كونه مسيحي : «رغم ذلك يمكن للمسيحي أن يسير بطرقات طنجة الضيقة والمتعرجة وسط هؤلاء البرابرة، ليلا ونهارا، بأمن وأمان أفضل من أي مدينة من مدننا». Edmondo De Amicis, *Marocco*, op.cit., p. 38.

فقبل بدأ الرحلة، قرأ دي أميتشيس عدة كتب عن المغرب لتكوين صورة أولية عن تاريخه وحضارته شكلت في ما بعد إطارا خلفيا للمقارنة إلى جانب الإطار الآخر المتمثل في حاضر الحضارة الأوربية. فعبر عن اندهاشه من الوضعية الحالية للمغرب الذي أصبح متدهورا ومنحطا من كل الجوانب التجارية منها والصناعية والزراعية والثقافية والسياسية والتربوية، وحتى اللغة لم تسلم من هذا التدهور : «المغرب، الحصن الغربي الأقصى للإسلام، الذي كانت مملكته في الماضي تمتد سيطرتها من المحيط إلى السودان ومن النيجر إلى جزر البليار، البلد الذي كان يفتخر بجامعاته المزدهرة، وخزاناته الهائلة، وعلمائه المشهورين، وجيوشه وسفنه الرائعة، لم يعد سوى منطقة صغيرة مجهولة تقريبا، مليئة بالفقر والأنقاض، بلد يقاوم بآخر قواه اجتياح الحضارة الأوروبية...»[97].

من هنا يمكن القول أن صورة المغرب عند لينا ظلت ثابتة. فلم تتعرض لأدنى تعديل أو تغيير. فالمغرب الذي حملته معها من نابولي هو نفسه الذي وجدته بالمغرب، مغرب التعصب والتخلف. الإحساس بالتعالي والتفوق وعدم مساءلة الذات والاكتفاء والانزواء للأحكام المسبقة طغى إذن على نظرتها للعالم الجديد. فحتى ما هو إنساني و فطري، كالحزن و الحب و الأمومة، فكلها عناصر غير متوفرة لدى الإنسان المغربي. فلينا ترى أن إحساس المغاربة لا يتعدى ما هو حيواني ولا يسمو إلى ما هو إنساني كما هو الحال عند الأوروبيين. وكلما عثرت لينا على شيء إيجابي في المجتمع المغربي، إلا وعمدت إلى قلب الصورة جاهدة في البحث عن ما يشوش على جماليتها من تفسيرات وتشويهات. أما عند دي أميتشيس فنجد أن الصورة التي نسجها عن المغرب تطابق الصورة التي نسجتها لينا إذا ما شوهدت في مرآة الحضارة الأوروبية ولكن إذا ما شوهدت في مرآة مغرب القرون السالفة فتأخذ ألوانا مختلفة تماما، ألوان التطور والحضارة. لقد عمد دي أميتشيس مرارا إلى مقارنة مغرب التخلف الذي عاينه مباشرة بمغرب الحضارة والازدهار الذي قرأ عنه في كتب التاريخ.

(97) Edmondo De Amicis, *Marocco* , op. cit., p. 16.

فاس أندري شوفريون بين الشرق والغرب

سمير بوزويتة

كلية الآداب سايس - فاس

طالما تراءى لكثير من الكتاب والفنانين الأوروبيين لون من السحر في الشرق يجذبهم إليه، وطالما سعى الرواة والرحالة والمكتشفون إلى وصف ذلك «الشرق» وصفا يتوافق والقراءة الماضوية التي تختزله في مقولات خطابية ؛ ولعل كتاب أندريه شوفريون[1] يترجم توجها منفردا ضمن النظرة الغربية لهذا الشرق. فالعنوان بطبيعته الإحالية ينصهر مع النص في تشكيل دلالته وأبعاده، لذلك سيكون من المنطق أن نطل على عالم النص من شرفة العنوان.

إن هذه العملية تحدد مجال اهتمامنا النظري في تحليل وتفكيك خصوصيات الإختلاف والتواصل والتأويل.

فخاصية الإختلاف دفعت بتدوروف إلى اعتبار أن خطاب الإختلاف صعب، من يغامر فيه يجد نفسه مهددا بخطر يكاد ينفي كل صوت ثالث، إذ ليس من السهل أن نتقبل الآخر تام الإكتفاء، نعتبره خيرا أو شريرا حسب الحالات.

(1) هو حفيد الفيلسوف الشهير : Taine رحالة اشتهر بفضوله الثقافي ورفضه لكل شيء سطحي. ولد عام 1864 ، مزدوج اللغة (الإنجليزية). حصل على دكتوراه الدولة في الآداب. ترك ميدان التعليم سنة 1895 لينكب على الاهتمام ب : النقد الأدبي، أدب الرحلة، وقام برحلات إلى : الهند ومصر وسوريا والشرق الأدنى ثم المغرب. والكتاب : *Un crépuscule d'Islam, Fès en 1905*, Paris, Hachette, 1906 كتبه من خلال البعثة العسكرية التي شارك فيها أثناء سلطنة المولى عبد العزيز.

ولإبراز موقفنا، فإننا سنحاول من جهتنا صياغة هذا الإختلاف دون أن نصدر حكما حول طرفي المقارنة الآنفة، وذلك نظرا لاقتناعنا بأن اختلاف الحضارات يعني اختلافا في التواصل والتأويل(2).

تهدف هذه المداخلة إلى جعل النص يقول ما لا يعرف، بمعنى آخر نتجاوز إلى حد ما ظاهر النص للخوض في أغوار اللاشعور وحالة الغربة التي تترجمها بعض نصوص الكتاب.

فما دام أن الشرق حسب جون كلود فاتان هو فضاء الفنانين والرحالة وصحراء العلماء، ومخيلة الرجل الأبيض غير المذنب، فهو يكتشف طبيعة ما ومجتمع قبل اغتصابه (استعماره)(3).

وفي هذا الصدد يحكم ليفي ستوس على الأنثروبولوجيا بأنها تعبير عن ندم الغرب. إنه قدر غريب: دمر الغرب مجتمعات وغدا بالموازاة مع ذلك ندما، و لم يكن مع ذلك الإمبريالية الوحيدة. غير أن الغرب الحديث هو الحضارة الأولى التي صارت هنا ضحية للندم، فلماذا يتمتع الندم بكل هذه الأهمية في الغرب ؟

قد ينير لنا نيتشه بعض جوانب هذا التساؤل. فقد خلقت المسيحية حسب رأيه شيئا جديدا لم يعرفه العالم القديم : محاسبة الضمير، تقود هذه الممارسة المسيحي إلى الحكم على أفعاله، حين يحاكم ذاته يضع نفسه كآخر، ويضع نفسه مكان الآخر.

فحينما صنعت المسيحية من الآخر الأنا، فتحت السبيل أمام تاريخ كوني وأمام الأنثروبولوجيا. وخلال الإنتشار الإمبريالي الواسع للغرب منذ القرن السادس عشر، تم نقل هذه التربية الدينية للخطيئة والمحاسبة والمحاكمة إلى مجال المجتمع والتاريخ(4).

---

(2) تودوروف واغنايثوبرنال : لقاء حضارات، صراع تواصلات، غزو المكسيك، مجلة Débat، رقم 73، ص ص. 175-185.

(3) Jean - Claude Vatin, *Désert, construit et inventé. Sahara perdu ou retrouvé, le jeu des imaginaires,* in revue de l'Occident Musulman et de la méditerranée, Paris, 1985, p. 119.

(4) تودوروف واغناثيوبرنال، م. س. ص ص. 175-185.

فما هو حجم توظيف فكرة الندم، أثناء قراءة الغرب للشرق؟ فلقد مثلت المرجعية الشرقية للغربي الحديث فرصة لإصلاح معوقاته، وخلق نقيضه من أجل رسم صورة أفضل لهويته الجماعية[5].

لقد أفضى التواصل بين الحضارات بالأوربيين إلى التيقن بأن العناصر البشرية لا تختلف عن بعضها البعض إلا عبر التربية (Education)[6]، وفي هذه القضية، أسهب كلود ليوزو في تحليل سيرورة هذه المسألة، بتركيزه على التقدم العلمي الذي انتهى إلى أن الأجناس منذ نشأتها لم تتوقف من تفرعها، وأنها الآن قد افترقت عن بعضها بواسطة خصائص ثابتة، وأنها لن تحقق التواصل فيما بينها لأن الرواسب المكتسبة لديها تفرض وسيطا ضروريا : يتمثل في الزمان/ الوقت/ اللحظة/ الفترة/ المدة/(Les temps).

وبخصوص الفترة التي يتم فيها تواصل الغرب بالشرق، فإنها تتم عن طريق مسالك العبور من العالم المتخلف إلى العالم المتقدم، فإن Pierre Grillaume في كتابه *Le monde colonial* حدد خصوصيات هذا العبور، بشرحه الدقيق لأوجه الخطابات السياسية الإستعمارية التي تشبثت بتعارض سياستي الإلحاق والشراكة ويعرفها كالتالي :

أ ـ تهدف سياسة الإلحاق (Assimilation) إلى تقليص المسافة بين المتروبول والمستعمرات وذلك في زمن محدد.

ب ـ أما سياسة الشراكة (Association) فتقوم أساسا على الاعتراف بخصوصية المستعمرة والمتروبول، لكن الروابط بينهما تقوم على الإختلاف[7].

وعموما فكلا السياستين تهدفان إلى حمل الشعوب المستعمرة إلى مستوى الشعوب المستعمرة، وبالطبع فإن حصيلة ذلك لا تكون فورية، كون أن فكرة تحديد فترة زمنية لهذا الإنتقال «التربوي» يحمل في حد ذاته تقويما وعدم الإعتراف بالآخر[8].

(5) Jean - Claude, Vatin, *op. cit.*, p. 6.
(6) Claude Liauzu, *Race et civilisation: l'autre dans la culture occidentale,Paris,* Syros-Alternatives,1992. p. 153.
(7) Pierre Guillaume, *Le monde colonial: XIX-XX siècle*, Paris, A.Colin, 1994, p. 119.
(8) *Ibid*, p. 119.

إن منطق هذه العلاقة حسب كلود ليوزو ينبني على فكرة إقصاء الآخر، ومحاولة توظيف مفهوم غلبة الغرب من أجل إخضاع أو تدمير كل من يقاوم الغرب، بمعنى آخر، يقاوم، يعني عدم الإعتراف بهيمنة العلم، وبمنطق غلبة الغرب، وسيعاقب بالموت الفوري[9].

والنص (أفول الإسلام) هو من هذه الشاكلة، إذ أن صاحبه أندريه شوفريون يجسد بجلاء حالات تعصبه لهذه الفكرة.

إن فكرة الموت عند أندريه شوفريون تجسد أقصى عقوبة يفرضها العاقل/الغرب على المجنون/الشرق، وذلك وفق منطق فوكو، الذي يرى بأن العقل يقمع الجنون بشكل ممنهج ويبعده إلى الهامش، أي الأدب والمستشفى. فتاريخ الجنون هو تاريخ الآخر، تاريخ ذلك الذي يشكل في نفس الوقت الجزء الغريب في الذات، وبالتالي يجب أن يبعد لكي تتم إزاحة الخطر الداخلي من الذات، عن طريق سجنه للتقليص من آخريته[10].

إن تعصب شوفريون في قراءة واقع المغرب (الشرق)، فرض عليه مسايرة إيقاع الرفض التام للآخر في اختلافيته، إلى درجة يعلن بأن المسافة التي تفصل الأنا عن الآخر، هي المسافة التي تفصل الإنسان عن الحيوان. وفي نفس السياق، فقد دعا كل من ليفي ستروس وكوبينو ولوتي إلى عدم تداخل الثقافات، وإن تم ذلك فإنه يجب أن يحصل عن طريق الإصطدام العسكري، والهدف من ذلك هو المحافظة على غرائبية ثقافات الآخر، بمعنى آخر أن سرد الرحلة يعد من بين أفضل الأجناس الأدبية الأخرى في ترجمة علاقات الغرب بالغيرية[11].

فما هي مبررات الغيرية وأوجهها ؟ إنه الغرب حسب تعبير كلود ليوزو الذي أتم هذه الثورة محولا في نفس الوقت العلاقات مع ماضيه ومع الإختلاف (La différence)، يصبح يجسد الحضارة الوحيدة التي ترتمي في المستقبليات.

وهكذا فإن العصر الذهبي ليس وراءنا بل أمامنا كما يدعي (Saint Simon) لكن هذا الموقف يلازمه نوع من القلق (Le malaise) وبالتالي تصبح الغرائبية إحدى الأجوبة على هذا القلق، وعن آخر جزء من متحف الماضي الذي ضاع من الغرب.

---

(9) Claude Liauzu, *op. cit.*, pp. 156-157.
(10) Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
(11) Claude Liauzu, *op. cit.*, p. 198.

وموقف العبور إلى الآخر (Attitude de passage à l'autre) يبدو موقفا محافظا، يحاول الحفاظ على هوية الآخر المهدد من طرف التأحد (L'uniformisation).

فالغرائبية لم تكن سوى نوع من الطباقية للمركزية العرقية المهيمنة، وجزء من نسق التمثيل (La représentation)[12].

فعملية التمثيل يراها Peter Hulme في *Colonial Encounters* بأنها تتشكل بالضرورة من خلال الخطاب[13]. وهنا يتساءل دنيس بورتر في (الإستشراق ومشاكله) إلى أي حد يمكن اعتبار التمثيل[14] المشوه ضرورة بنيوية ؟ في حين حاولت (Laura Christman) في «اللاوعي الإمبريالي : تمثيلات الخطاب الإمبريالي» الإعتراف بأن الإهتمام بهذا الخطاب، لا يخلو من غموض واختزال، وفي حالة عدم تحليل ميكانيزمات الخطاب الإمبريالي فإنه سيتمتع بنوع من الهيمنة[15].

وهذه الهيمنة تتجسد في الطبيعة المونولوجية للقاء بين الغرب والشرق وأحادية الزاوية والصوت، بحيث لا يترك مجالا للأصوات البديلة للتعبير عن هويتها وحضارتها وثقافتها والخروج من صمتها مما يمنحها فرصة المقاومة ولو كانت تعبيرية.

لقد وقع اتفاق عام بين بعض الدارسين، بأن أهم مسألة يطرحها أدب الرحلة هي الغاية التي يهدف إلى تحقيقها، وهذه الغاية هي التي تحدد بشكل أو بآخر ماهية نص الرحلة، والتي لا تغدو أن تصاغ بصيغة إيديولوجية، ويجزم دنيس بورتر «بأنه على المستوى الدلالي يظهر جليا عن خلفية تمثيل الشرقي داخل الإيديولوجية الغربية»[16].

إن هذه الإيديولوجية هي في الغالب الأعم، تعيد بناء الماضي، وتنشئ مستقبلا على ضوء جغرافية متغيرة، وهكذا يتصور كلود ليوزو في كتابه : *L'Islam et l'Occident* بأن عملية بناء أطلس ذهني (Atlas mental) يقدم حجما

---

(12) *Ibid.* pp. 202-205.

(13) Peter Hulme, *Colonial Encounters, Europe and the Native Caribbean,* 1492-1797 London, 1986.

(14) Dennis Porter, *Orientalism and its Problems,* in Colonial Discourse and Post Colonial Theory, Patrick Williams and Laura Christman, London, Harvester-Wheatsheaf, 1992.

(15) Patrick Williams and Laura Christman, *Colonial Discourse and Post Colonial Theory,* London, Harvester-Wheatsheaf, 1992..

(16) Dennis Porter, *op. cit.*

للبحر المتوسط معقدا ومتناقضا[17]. وبهذه الخلاصة يوضح عبد الكبير الخطيبي أن البحث عن موقع للغريب داخل الخطاب الإستعماري يزعزع النظام الرمزي للغرب، ما دام أن الغريب لا يمكن اعتباره عقارا[18]. ويذهب هومي بابا (موقع الثقافة) أبعد من ذلك، إذ يتحدث عن استحالة إدماج ما هو غير منسجم مع الذات[19].

بعد إعطاء صورة عامة عن طبيعة الإختلاف والتواصل والغيرية والتمثيل، وضمن هذه التوليفة، فإننا نسعى إلى خلق علاقة اكتشاف متبادل بين الذات والآخر والرحلة هي القناة الأساسية في خلق هنا التفاعل الحضاري.

تسعى هذه المقالة إلى المساءلة عن شرقنة الشرق، بمعنى آخر أن كاتبنا شوفريون ذهب إلى الشرق بحثا عن :

الروحانية، الخرافة ومذهب الباطنية، إذ أن كل هذه المعطيات تجاوزها الغرب العقلاني والمادي ؛ وهكذا يجد الرومانسيون بصفة عامة في الشرق فكر هيجل الذي لا ينتظر من الشرق سوى البحث عن الأصول الأوربية[20].

وطريقة البحث هذه، تتعدد ألوانها بتعدد ألوان الشرق المبرشقة، إلى درجة غدا معها الشرق كما نرى في «أفول الإسلام» يشكل حالة الإغتراب، والجنون وبنية متلاحمة تمنح نفسها للإستهلاك الغربي. وهكذا أصبح الفضاء الشرقي عند لوتي وشوفريون مجالا قاحلا (صحراء)، أي بعبارة كلود ليوزو أن الشرق هو التقاء بين العجائبية والسخرية[21].

وتماشيا مع نفس منهج Peter Hulme، فإن نصوص شوفريون غريبة وغنية جدا، لكن هذه الغرابة والغنى لا يمكن لحال من الأحوال أن تنافس سخرية الرغبة في الإلحاق الشرقي إلى الحضارة الغربية، وطبيعة العودة إلى الماضي المفقود الذي

(17) Claude Liauzu, *L'Islam et l'Occident : la question de l'Islam dans la conscience occidentale;* Paris, Arcantère, 1989, p. 19.
(18) Abdelkebir Khatibi, *Figures de l'étranger dans la littérature française*, Paris, Denoèl, 1987, p. 117.
(19) Homi Bhabha, *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994.
(20) Claude Liauzu, Race...op. cit., p. 264.
(21) Ibid, pp. 266 et 269.

يجسده الآخر، أو كما يقول Bruno Etienne «إن الأدب الفرنسي المكتوب حول المغرب العربي بصفة عامة يشكل عودة إلى مهد عالمنا الفكري وبالتحديد حينما يتعلق الأمر بالصحاري والحدائق، بمعنى آخر، جنة جهنمية»[22].

فإذا كانت ماري كامبل في مقالها : «**نهاية الشرق : كولومبوس يكتشف الجنة**» قد تحدثت عن نهاية الشرق عند كولمبوس، فإن شوفريون يوحي لنا بأنه وصل إلى نهاية الرحلة/الشرق، وبأنه اكتشف الموت ؛ وهكذا سيصبح الكاتب يكتب عن ومن عالم الموت. إذ مابلغ الكاتب فاس إلا وهو نضو التعب والوصب لأن المشقة التي كابدها في الرحلة كانت شاقة، وما فتئ أن جعلنا نحس بأن صورته لفاس سوف تنسدل عليها غشاوة سميكة من الظلمة، وذلك منذ أن وطأت قدماه أصيلا جسد هذه الصورة المظلمة :

«إنها مدينة خرساء... توحي بالموت واللاحركة»[23].

لينتقل مباشرة إلى انتقاد الإسلام، وينتهي بالحكم عليه :

«لقد فقد هنا الإسلام شراسته وبساطته، إنها ديانة تبعث على القلق، كونها تقوم على تطبيق الحج والطرقية والمعجزة، حيث لا يصبح الله هدف الديانة بل الولي الصالح هو الذي يحتل هذه المكان»[24].

ويسترسل في تجسيد معالم أفول الإسلام :

«إن كل هذه الأشياء المنتمية إلى الديانة الإسلامية عادة ما تستسلم بهدوء وروية إلى الموت، والزمن يجسد جمود هذه الحركة، فتظهر المساجد الخرساء تتفسخ داخل استرخاء وجمالية الطمأنينة، حيث تطفح منها كآبة مبهمة يجد فيها الأوروبي لذته»[25].

---

(22) Bruno Etienne, *Ecriture, saints, désert, monothéisme et imaginaire: le Maghreb dans l'imaginaire français*, p. 133.

(23) André Chevrillon, op. cit., p. 6.

(24) Ibid, p. 36.

(25) Ibid, p. 39.

بهذه الصورة النمطية وهذه الأحكام المسبقة سوف يصطدم شوفريون بمدينة الإسلام (فاس)، إذ سيحاول تشكيل صورة ذات طابع جنائزي، فلا شيء في هذه المدينة غير العتمة والصمت والخرائب والتابوت والموت، فما إن تم اللقاء الجسدي بينه وبين فاس حتى بدت له :

«يشكل الدخول إلى فاس مرحلة الوصول إلى منطقة جديدة بالمغرب، تتمتع بشساعة مصقلة ومساحات أرضية تغرق في النوم وتنشحب تحت أشعة الشمس»[26].

ولم يسع إلا أن يعتبرها قفارا محرقة لا ينبت فيها سوى القتاد، وصخور منفردة في العراص الخالية كأن الأيام نخرتها والرياح صقلتها لتكون أوتادا لمضارب الخراب والكآبة، وعلى نفس إيقاع سمفونية الحزن بدأت فاس في الظهور :

«والشيء الأكثر غرابة هو : إن هذه المدينة المغلقة بإحكام... وهذا الشيء الكبير العجيب، وهذا اللون الزمني الذي يوحي بأنه ارتفع هنا من جراء نفسه، نكتشفه في وحدته أثناء اقتفائنا حياته الهادئة والأزلية... إنها المدينة العاصمة والقاحلة... توجد في سهل قاحل، مكون من مساحات فارغة»[27].

ولم يظهر له من المدينة إلا جبالا صلعاء القمم بحسب القتام ولا مزية لها سوى الشمخ إلى السماء، وأهواد فارغة الأفواه لابتلاع السالكين وهضمهم في ظلمة وظلال الموت، وتلال وعرة خشنة، وهضاب مجدبة ممحلة وقناطر وأسوار مقطعة الأوصال هابطة تحت ثقل الشيخوخة ودوس أقدام الزمان.

«وهكذا بدت الحياة بفاس تنجلي، بخطوطها الشاحبة على قاعدة السور العظيم، شعبا ذو مأوى رمادي يعيش لحظة الإنهيار»[28].

وبنفس الرؤية سعى الكاتب أن يرى الأهالي في كتلة غير متمايزة تسير في نفس توجه الصورة المأتمية المهيمنة، لكن هذه المرة يتحدث عن سكان فاس باللغة

(26) *Ibid*, p. 83.
(27) *Ibid*, p. 90.
(28) *Ibid*, p. 91.

المستعملة في وصف الحيوانات، وعن وجوه فر منها كل معنى إنساني، والأجسام المترهلة التي لا تشبه شيئا، والكسل المستلقي تحت الشمس، والحياة التي تشبه حياة النباتات.

«إن الجميع يظهر على هيئة واحدة : من الركبة إلى الذقن، فإن الأعضاء غير المرئية تحت الستائر الشاحبة... أتخيل ببساطة أنهم فقط موجودون (...) لإنهم يشبهون الحيوانات وهي تخلد إلى الراحة»[29].

ويسترسل في جعل فضاء الموت هو المهيمن، وأن المشهد الجنائزي في هذا المقطع لن يتغير ولن يفقد ملامحه وطقوسه :

«الكل يتلذذ سكون الجبل والسهل، سكون السكوت، وعدم الحركة أمام مشهد طبيعي سرمدي، تحت قدم سور بدون تاريخ ميلاد، بين أشياء تتكلم بالسكون، ورتابة غير منتهية للزمن، وتعاقب نفس الأجيال، فمن الموت حيث الكل يتفتت بسهولة ويصعد غبارا وهو متمهل»[30].

وهكذا يصل الكاتب مستعجلا إلى العمق المأساوي، إنه سؤال الموت، الذي يعكس عجزه عن الفعل :

«إنه موضوع الموت يطرق باب المدينة المقدسة»[31]. وبالتالي تبدو المدينة وقد فقدت رائحة الحياة، و لم يبق سوى رائحة الموت، حيث :

«خارج هذه الأسوار تنزوي مئة ألف من المخلوقات البشرية، تشكل البقايا الإنسانية الموجودة»[32].

أما داخل الأسوار فنفس البقايا ونفس المقبرة تسطو على الفضاء، إذ «أن هذه المقبرة القديمة... وهذه العناصر تتظاهر فيما بينها على حساب حزن هذا الشعب، الذي يبدو أنه ميتا. لإنه موضوع الموت، وإن المنازل هي مساكن للموتي»[33].

(29) *Ibid*, p. 91.
(30) *Ibid*, p. 92.
(31) *Ibid*, p. 92.
(32) *Ibid*, p. 93.
(33) *Ibid*, p. 93.

بذلك أصبحت فاس بمثابة دار التحف يدخلها الكاتب ليشاهد ما صانته ألحاد القبور، من يد الفناء والدثور، وجمعته أحشاء الرموس من بقايا المواضي.

وحالة العبور إلى الموت يترجمها :

«يتعلم الموريون في منازلهم التمتع بلذات السكوت، وحين يكونون ملتفين حول مائدة شاي، يتحولون إلى أشياء... إن هذه الأشياء تعود إلى العصر الوسيط في حالة خراب، لونها رمادي... كما لو أن هناك بقايا حريق مهول»(34).

ويبرر شوفريون سكون الموت المطبق على مدينة فاس :

ب «إن هذه المدينة الكهلة المتعصبة قد حافظت على استمرار ماضيها القديم... جاهلة التحولات التي شهدتها الإنسانية»(35).

و «إن فتور هذه الحشود هو نتاج الشيخوخة التي تجمد وتسكن كل مهام الحياة، فهي لا تتطلع إلى التغيير ولا تفكر في عدم الكلام، تستند إلى بعض الأسوار، تتدفأ بالشمس وتنتظر الساعات تمر»(36).

ينتقل شوفريون بين الأصنام والتماثيل ويتأمل التهاويل، ويتفكر في هذه العظام المنشرة والرفات المنظرة، بقيت على توالي القدم، في حال الوجود مع العدم، والشيخوخة مع الموت : «إنها ليست شيخوخة الأفراد بل شيخوخة الجنس... فلا يوجد هنا سوى الشيخوخة والموت بسكونها، والبقايا الهشيمة الممددة فوق الغبار... لم يبق من هذه المدينة إلا رمادها المتراكم في قوقعة كبيرة من الأسوار شبه المدفونة داخل الأرض، وقد انتهت بعض هذه البقايا من كشف سرها»(37).

هذا السر لا يعدو أن يكون سوى الإسلام، لأن روح الإسلام تطفو فوق هذه المساحة من القبور... تخبرنا بالجمود... والإحساس بلذات مرور الساعات الفارغة»(38).

(34) *Ibid*, pp. 113 et 117.
(35) *Ibid*, p. 118.
(36) *Ibid*, p. 125.
(37) *Ibid*, p. p : 125-126.
(38) *Ibid*, p. 128.

فالصورة المهيمنة إذن تكرس فضاء الموت كصورة الصحراء وما ترمز إليه معاني الجفاف والتيه، وصورة الطبيعة المظلمة واختيار زمن الليل كفضاء لوقوع الأحداث، وما اللون الرمادي الشاحب إلا دليل على استمرارية نفس لون الصورة التي سبق له أن رآها في شرقه الذي كان : «أكثر ظلمة والذي سبق أن عرفته»[39].

إلا أن الكاتب في قلب الظلام بمدينة فاس جسد حالتي الشهادة (أفول الإسلام) والإستشهاد (موت الإسلام).

ف «الشاهد المحزن لعالم آفل. يغرق مشهده بالإحتفالية إلى درجة يبدو وكأنه يقبض بيده السكون»[40].

وهذه النهاية يترجمها الكاتب بصياغة صورة كاريكاتورية عن جنائزية التمثيل :

«في هذا الفضاء الجنائزي، بمجرد حلول الليل يصبح هؤلاء الأحياء الملففون... يشبهون الأموات وهم يتحركون داخل كفنهم، وكأنهم يجلسون ليلا فوق قبورهم»[41].

إلى درجة أن هذه الصورة أصبحت مألوفة لديه، يعبر عنها بقوله :

«إنهم هناك يوميا، من الصباح إلى المساء، فإن استيقظت في الفجر، وجدت إثني عشرة صوتا تنسحب في إيقاع وحركة لا تتغير وسكون ثابت، وكل هذا يثقل أجفاني بالنوم»[42].

ونفس الرتابة تتكرر لديه عند غروب الشمس :

«تتلون فاس على إثر سكون الشمس بلون شاحب مثل البخار الذي يصعد من هضبتها، وفي ذلك الحين، وتبعا لنفس العادة، يكون كل شيء مقفر فوق السهل الكئيب»[43].

(39) *Ibid*, p. 131.
(40) *Ibid*, p. 233.
(41) *Ibid*, p. 235.
(42) *Ibid*, p. 266.
(43) *Ibid*, p. 229.

بعد أن عاين الكاتب الداء الذي أنهك القوى الحية لمدينة فاس، فإنه لم يبخل بوصف هذا الداء :

«وحالة هذا المجتمع شبيهة ببعض الأمراض التي تضعف المعنويات وفي نفس الوقت تعرض صاحبها للوهن»[44].

إن هذا الداء يساعد الكاتب على استمرارية نفس عملية التمثيل، وأنه أصبح يفهم خاصية ذلك انطلاقا من :

«إنني أفهم طبيعة المسنين، ومنهم المعطوبين الذين نلقاهم كل يوم ملازمين نفس الركن من نفس الشارع : لقد تعودوا على مد أيديهم للمارة، دون توقف، شفاههم تردد لنفسها إسم مولاي إدريس. إنهم أنصاف أموات لا ينقصهم سوى السكون، وقليل من الظل أو الشمس»[45].

إن الكاتب لم يستطع في هذه الظلمة الحالكة أن يرحم عالم الرجال الذي لم ير منهم سوى :

«تلك الأشكال الحزينة، تدير ظهرها للحائط كلما اقتربنا منها وتنكمش داخل غلافها الشاحب»[46].

بل تطاول إلى عالم النساء المخفي، وحاول المس بالمرأة الفاسية المحجبة، إذ تشبث بأن يلصق بها نفس رتابة الصورة السابقة وهي : «إن هذه الوجوه الكنسية وأخيرا هاته النساء الشاحبات، يظهر بعض من ملامحها عند المرور... وتكون مثقلة بالحجاب»[47].

لكن ما يبديه الكاتب أنه اقتحم هذا العالم، واكتشف أسراره، وحلل بعضا من جوانبه الغامضة «فبمجرد ما تكون المرأة في حاجة إلى المال أو تصاب بالملل، فإن الجنس يطغى على سلوكها، إذ ترتمي في أحضان بائعة عطورها وحليها أو إلى شخصيات متمرسة في ذلك، وأغلب عجوزات فاس يمتهن هذا النوع من الأعمال»[48].

(44) *Ibid*, p. 160.
(45) *Ibid*, p. 155.
(46) *Ibid*, p. 145.
(47) *Ibid*, p. 147.
(48) *Ibid*, p. 172.

وحين الإستسلام إلى النوم / الموت وما تحمله هذه الكلمة من مخزون دلالي، لم يشأ شوفريون إلا أن يطعن في المعالم التي تجسد الإسلام، وخاصة مسجد القرويين :

«في هذه الآونة فإن القرويين هذه التي كانت أخت قرطبة، قد أصبحت القبر الثالث للإسلام / بعد قبر مكة والمسجد الأعظم لعمر في القدس...في الليل حينما تخلد المساجد الأخرى للنوم، فإن القرويين تسهر على أن يظل إسم الله مترددا، داخل هذه المدينة ذات السطح الشاحب والأخرس يوجد ظلام كثيف، يدفعني أن أفكر في الموت»(49).

فالطابع العام إذن تسيطر عليه العتمة، يعني غياب الرؤية وسواد الليل :

«في هذه الجمالية، تنعدم رغبة الإنسان في روح الظلام تستسلم الإنسانية بفتورها المسترسل داخل هذا المشهد»(50).

وهكذا ينهي شوفريون رحلته باعتبارها رحلة داخل الذات أو حلما كما يقول :

«يا له من حلم عودة شيطانية (...) يشدنا إليه، يهيج حلمنا بتحقيق حضارة مختلفة...نظامها شبيه بالنظام الذي انبثق منه جمود وسكون الإسلام»(51).

ولكي يغلق ذكرى العودة إلى الماضي بنفس النوسطلجيات المعكوسة التي عكسها قبله غابرييل شارم (1887) ولوتي (1889)، فإنه ينتهي ذلك بالدعاء والإبتهال :

«تمنيت لهذا البلد أن يظل سليما من البشاعة الكونية التي أصابت العالم من جراء الحضارة الصناعية... وأن يخلد في العصر الوسيط الإسلامي، بإيمانه وأشكاله الأصيلة والحلم الذاتي لهذه الحشود، وأن يظل الحلم اللطيف منفلتا من هيمنة خارجية تسعى لأن تضع له حدا... في جميع الحالات، لن يخسر هذا المجتمع شيئا، فالموت لا تزيده إلا سوء»(52).

(49) *Ibid*, p. 313.
(50) *Ibid*, p. 313.
(51) *Ibid*, p. 315.
(52) *Ibid*, p. 162.

الرحلة كآلية لمد الجسور
بين أرض الإسلام وأرض الهدنة

حنان السقاط

كلية الآداب سايس – فاس

موضوع هذا المقال شهادات الموفدين من الجامعيين المغاربة المنتمين لشعب الدراسات الإسلامية والمكلفين بالدعوة والتأطير الديني في بلدان أوروبا الغربية خلال شهر رمضان، وبالضبط شهاداتهم عن العوالم التي يكتشفوها مباشرة حين مقامهم بين ظهراني المسلمين وغيرهم من ذوي الملل الأخرى فوق تراب بلدان تنتمي من الناحية الفقهية نظريا لدار الكفر، وفعليا ضمن دار الهدنة. ولا تخلو المقاربة المعتمدة من إفادة لأنها تستند إلى ملاحظات لازمة لكل باحث يسعى من جهة إلى فهم الظاهرة الإسلامية المعاصرة وربطها بمسبباتها التاريخية بعيدة المدى وقريبته، ومن جهة أخرى إلى تلمس آليات اشتغال الدولة المغربية لملئ جنبات ووسط الحقل الديني. إن الاعتماد على الشهادة الشفوية لفاعلين مباشرين في نشاط يراد له أن يكون جماعيا عملية لا تخلو من حساسية وتتطلب اتخاذ مجموعة من الاحتياطات لكي لا يطغى جانب التأويل على جوانب التتبع والتأصيل والاستشراف.

وما تجدر الإشارة إليه منذ البداية هو أن الثورة المعاصرة الكبرى في المواصلات ووسائل الاتصال وكذلك ما ترتب عن مرحلة الاستعمار من معرفة مباشرة بالآخر فضلا عن عناصر أخرى كثيرة ومن طبائع متنوعة، أمور أثرت بشكل دياليكتيكي على تصور المسلمين لأنفسهم وللآخر ولعلاقاتهم مع سواهم، وبالتالي فإن الإنتاج الفكري المعاصر عن الرحلة لا يمت بأي صلة لنظيره في قرون خلت كان الآخر فيها

مجهولا، والأنا مؤصلا لا يحتاج لمقارنة لتأكيد تفوقه ورفعته. وعليه فإن الكثير من الملاحظات التي يبديها من يعتبرون أنفسهم من المتعلمين المسلمين بعد عودتهم من رحلة إلى دار الهدنة، سواء في وقعها على النفس حين مشاهدتها مباشرة أو في طريقة حكيها بعد ذلك، حتى وإن بدت بعضها ظاهريا قريبة أو شبيهة في شدتها والانفعال المتسببة فيه من التي نقلها رحالة ينتمون إلى قرون سالفة، فهي لا تدل على anachronisme، وإنما هي دلائل على مشاعر إنسانية طبيعية.

والحقيقة أن المحفز الرئيسي للاهتمام بموضوع الرحلة كآلية ومحرك ومستفز لاكتشاف الأنا والآخر، هو ما يخلص إليه المرء دون عناء كبير من خلال المحادثات العفوية مع أساتذة ذكور في شعب الدراسات الإسلامية حين عودتهم من أوروبا بعد مقام محدد الأمد خلال شهر رمضان. إن ثلة من أساتذة الدراسات الإسلامية وخريجي دار الحديث الحسنية تقوم بمهام وعظية في الديار الأوروبية، الغرض منها هو تأطير الجاليات المسلمة في بعض المساجد والمراكز الإسلامية، وذلك تحت إشراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ومؤسسة الحسن الثاني للمغاربة القاطنين بالخارج. ولأنهم مبعوثون من طرف وزارة مسؤولة وصية على الشأن الديني ويتحركون ويتحدثون تحت يافضة خدام وسفراء أمير المؤمنين، فهم في الغالب معتدلون ومراعون لضوابط واضحة ترمي إلى حفظ وتمتين العلاقات مع السلطات الوصية على الشأن الديني والأمني في البلدان المضيفة، وكذلك إلى تبيان حقيقة الدين والتدين وسبل تكثيف الأواصر مع الوطن الأم. وما يثير الانتباه بصحيح هو ارتسامات وانطباعات هؤلاء الأساتذة عن المجتمعات التي يزورونها ويمكثون فيها لمدة ليست بالطويلة، ولكنها على كل حال ليست بالقصيرة ؛ فشهر في بلدة أوروبية حري بتمكين الإنسان العالم من الإلمام ببعض الحقائق الاجتماعية، وكذلك بتكوين صورة ولو معممة عن أهل البلد وطبائعهم وأنماط عيشهم، وعلاقاتهم مع الأقلية المسلمة، وكذلك علاقات هذه الأخيرة فيما بينها.

وقبل الاسترسال في تحليل الخطاب المعلن والضمني والمرموز الذي تنقله أجوبة من أتحاور معهم في إطار زمالة جامعية عادية جدا، لا بد من الإشارة إلى بعض المعطيات الموضحة :

أولا، إننا ركزنا في دراستنا على من تلقوا تعليمهم العالي في المغرب أو إحدى الدول العربية، خاصة في مصر والعربية السعودية، أي الذين لم يكتب لهم في بداية مشوارهم العلمي الاستقرار لمدة طويلة في بلد غربي، خلالها كان بالإمكان الانسجام والتكيف والاندماج في مجتماعاته والتعرف مباشرة عن النظم التي تنظم العلاقات بين الأفراد، وبين الأفراد والدولة ومؤسساتها، وكذلك العلاقات بين الأفراد والدولة من جهة، والمؤسسات الدينية من جهة أخرى. إنهم يمثلون فئة عالمة جديرة بالدرس لأنهم يفصحون في حديثهم عن حيثيات أصيلة، وكذلك عن تصورات متميزة للآخر.

ثانيا، إن معرفة هؤلاء المبعوثين بالأدبيات الغربية إما محدودة، أو مغلوطة ومشوهة، استقوها من متن متفرقة ومفتقدة للموضوعية. فصورة الغربي والدولة الغربية والإنسان الغربي عندهم منمطة ويتداخل في صنعها الديني بالمدني، والتاريخي بالراهن، والمضمور بالمعلن إلى غير ذلك من المؤثرات المتقاطبة والمختزلة والتي مجتمعة تجعل المتجه نحو الديار الغربية ممزقا بين الحذر والعفوية، وبين القابلية والرفض. وهذا التوتر يحدد إلى حد كبير تعامله مع بني ملته المستقرين في أروبا، وكذلك وهذا ما يهمنا، مع الأوروبيين من ملل أخرى.

ثالثا نشير إلى أن معرفتهم بلغات البلدان التي يعينون للقيام لمهامهم بها أقل من متوسطة، بل في الغالب ضعيفة. فنفر قليل منهم يتحدث بطلاقة نسبية بالفرنسية والإسبانية، ومعرفتهم بالانجليزية متواضعة، وبالألمانية والهولندية والفلاماندية تقريبا دون المستوى اللهم بعض ألفاظ المجاملة والاستئناس. ونتيجة ذلك أن حجم وطبيعة تخاطبهم مع أهل البلد محكوم عليهما مسبقا بالمحدودية، ونفس الأمر مع أبناء المسلمين من الجيل الثاني والثالث، وبالتالي فإن مهامهم تقتصر على التحاور مع الجيل الأول، وهو جيل مسلم بالسليقة وارتقابته فقهية محضة.

كيف يتصور هؤلاء مهامهم في بلدان الغرب ؟

أولا، إن ما يشد الانتباه بصحيح هو استعمال جلهم للفظ «رحلة» حين حديثهم عن عملية انتقالهم الموسمي من ضفة إلى أخرى. وكلمة رحلة يعنون بها الرغبة في

اكتشاف هذا الآخر الذي مكن المسلمين على اختلاف أوطانهم وانتماءاتهم وولاءاتهم ومذاهبهم، من القيام بشؤونهم الدينية بالشكل والحجم الذي يريدونه في إطارات علمانية يحدد معالمها القانون الوضعي المحترم للخصوصيات.

وثانيا، يشددون على أنهم يقومون بمهمة جليلة جوهرها هو إرشاد المسلمين المستقرين في بلاد غير إسلامية، وتنويرهم وإعطاء أجوبة وإيضاحات تعميمية في إطار معلوم حددت ضوابطه الوزارة الوصية. فهم ملزمون باحترام ميثاق أخلاقي صارم لا يمكنهم بأي حال الزيغ عنه.

وثالثا، لا يعتبر أصحابنا البلدان التي يزورونها بلاد كفر بالمعنى الفقهي للكلمة، وبالتالي فإنهم لا يتصورون مهامهم كضرب من الجهاد الديني أو المجاهدة العقدية. وهذه المسألة تستحق أن يسطر عليها، لأنها تمثل مفتاحا للعديد من السلوكات والمبادرات وردود الفعل. إنهم يعتبرونها تجاوزا امتدادا لأرض الإسلام، بدليل أن من يرومون التعامل معهم مسلمون إما مواطنون أوروبيون أو مستقرون بصفة مستديمة. وهذا الاستقرار مؤكد فعليا ما دامت الدول الأوربية نفسها باتت تقيم اعتبارا للدين الإسلامي بحيث قامت في الغالب بتنظيم مؤسساته، وترشيد سبل التعامل معه بشكل أضحى من الممكن التحدث عن إسلام فرنسي، وآخر إسباني أو ألماني... ثم لأن المسلمين المغاربة تأثروا بأشكال أخرى من الممارسة الدينية لاحتكاكهم بالإسلام الأسود وبالإسلام الأسيوي وبمذاهب سنية متنوعة، وكذلك بالإسلام الشيعي والأحمدي وغيرهما. وأخيرا لأن نسبة مهمة ممن يؤمون المساجد والمجالات الدينية الإسلامية هم ممن اهتدى للدين الإسلامي من الأوروبيين، وهؤلاء يتطلبون مقارنة رصينة نظرا لأن ارتقاباتهم من عينة مختلفة تماما مع ما أعتيد التعامل معه. وعليه فإن الإحالة على المذهب المالكي لوحده، أو لإمارة المؤمنين المغربية، أو لفقهاء مغاربة لوحدهم، أو للإسلام الشعبي المغربي، إحالات تبيت دون أية فاعلية، أو على الأقل ذات وظيفة محدودة جدا، لأنها غير موجودة بشكل قوي في الوسط المستهدف بالخطاب.

لنركز في عرضنا على الشق الذي يهم موضوع ندوتنا، وهو النظرة للآخر، وذلك عبر طرح سؤالين مباشرين :

– السؤال الأول هو هل في أحاديث مستجوبينا ما يدل على تحديد معين للآخر ؟
– والسؤال الثاني هو هل هذا الآخر هو بالضرورة النقيض للأنا ؟

لا بد هنا من التنبيه إلى أن الرغبة في اكشاف الغربي وثقافته لا تمثل هوسا أو هدفا في حد ذاتها، إنها عملية مرافقة لتحقيق هدف أولي وأساسي هو القيام لمهمة الوعظ والإرشاد. وبالتالي فإن ما يشد انتباه الزائر هو تموقع المسلم داخل منظومة غربية ولكنها ليست بالغريبة، وإنما هي فقط مختلفة. الآخر إذن هو النصراني الذي لا تحدد معالمه الظاهرة والباطنة بتدينه أو موقفه من المسلم والإسلام، وإنما أساسا بقدراته على قبول المسلم والإسلام، وكذلك في مهاراته على تطويع المسلم والإسلام وجعلهما معطين مقبولين ومتكيفين ومنسجمين مع بيئة غير إسلامية. لذلك تفعم الإجابات بنوع من التنويه، وأشدد على كلمة التنويه، بليبرالية السيرة والتعامل. إن الآخر ليس بالآخر المتصادم معه، وإنما المرافق من أجل تحسين ظروف عيش وعبادة المسلم والإسلام. وتظهر إمارات التنويه من خلال مجموعة من الإشارات نوجزها فيما يلي :

– الإشارة الأولى هي المطابقة اللغوية. فالمتحدث لا يستعمل عبارات بلاغية مأخوذة من القاموس الفقهي القديم. فلا حديث هنا عن الكافر أو العدو أو الجهاد أو ما إلى ذلك من العبارات التي كان يستعملها رحالة القرون السابقة. فعلى العكس من ذلك تماما، هنالك استعمال عفوي ومكثف لمفاهيم حديثة كحوار الحضارات والتعايش بين الملل والانفتاح على الآخر والقبول بالاختلاف. ونشير إلى أن العديد من الموفدين يقومون بمبادرات أصيلة من مثل استدعاء رجال ينتمون للكنيسة وللصحافة للإفطار أو لتنشيط جلسات مفتوحة في المراكز الإسلامية. والأكيد أن الانخراط في منظومة المفاهيم الحديثة، وهي على كل حال مفاهيم غربية، يعني أن معتمدها يعتبر نفسه مثقفا إسلاميا عصريا، وعضواً مساهما في بلورة فلسفة خاصة ترمي إلى توسيع آفاق الثقافة الإسلامية وإدماجها في الحضارة الكونية. ودليلنا في ذلك هو اعتبار المتحدثين إلينا مسلمي أوروبا فئة تنتمي للعالم الغربي أكثر مما هي تنتمي للعالم المشرقي، وفي هذا الإقرار أكثر من دلالة.

– الإشارة الثانية وهي البراغماتية. فعلى الرغم من أن جميع الموفدين ينتمون بشكل أو بآخر للتيارات الفكرية الإسلامية الدعوية المعتدلة، فإنهم لا يعتقدون في

جدوى التصادم الفكري مع الغرب. إنه موقف لا يعني البتة التسليم بسداد قيم الغرب أجمعها، ولكنه، وهذا هو المهم، موقف يقر بأن للغرب من قيم السعة والتسامح والتآلف والتأليف بين الاختلافات ما يجعل نموذجه مقبولا.

– الإشارة الثالثة وهي الاعتداد بالنفس بمعنى l'ethnocentrisme. من جهة لأنهم يعتبرون المسلم يظل مسلما حتى وإن استقر في عوالم بعيدة لا تؤطر أخلاقياتها الضوابط الإسلامية سواء كانت تقاليد أو أعراف أو رموز. والإسلام بهذا المنظور منظومة قوية ومتراصة لأنها تصمد أمام الإغراءات. ومن جهة أخرى لأنهم يعتبرون أن أدوار العالم ما تزال مطلوبة، وأن العلم الديني ما يزال حاجة مطلوبة وبشكل مثير. فالمجامع التي ينظمونها سواء قبل الإفطار أو بعد صلوات التراويح يأتيها نفر كبير من جنسيات مختلفة، وأعمار متنوعة، ومشارب متضاربة في غالب الأحيان. ثم إن الأحاديث ليست أحادية، بل هي متجاذبة يتدخل فيها المتلقي ويبرز معارفه ويناقش ما يبدو له جديرا بالحديث. ومن الأمور التي تثير حقا هي سعي المتلقين إلى إبراز مظاهر إيجابية في المجتمعات المستقبلة تجعلهم مقبولين من طرف مواطنيهم غير المسلمين حين يتحلون بالسيرة الحسنة ولا يجعلوا من انتمائهم الديني ميزة تسمو فوق انتمائهم الوطني أو المحلي. ويمكن للمتتبع أن يستنتج من هذه الفئة من متلقي الدروس التي ينظمها الموفدون يصرون على تبيان أن أمورهم بخير وستزداد خيرا لو تركوا بعيدين عن صراعات الدول الإسلامية وتنامي موجات العنف الإسلامي. فالإرهاب الإسلامي وكذلك الخرجات الإعلامية لبعض الفقهاء الإسلاميين المتشددين من قبيل إصدار فتاوى قاسية أو مصادرة حقوق طبيعية لمفكرين أو فنانين، أمور مضرة بمسلمي أوروبا لأنها تضعهم في موضع المسائلة والريبة، وأحيانا الاستهداف الجسدي والنفسي.

. وحاصل القول إن دراسة تجربة الموفدين إلى أوروبا خلال شهر رمضان تمكن المتتبع للشأن الديني المغربي من الوقوف على إحدى آليات تدبير الدولة المغربية والمؤسسة الملكية لعلاقاتها مع المواطنين المغاربة المقيمين في الخارج، وكذلك، ولو بقدر أقل، مع الجاليات المسلمة من جنسيات مختلفة. وما من شك أن العملية تمكن السلطات الشريفة من التموقع بقوة داخل الحقل الإسلامي الأوروبي نفسه. ومن ثمة فإن خرجات الموفدين تمثل موضوعا متنوع زوايا الدرس، لعل أهم جوانبه هي

الرحلة في شكلها العصري. وهي عملية لا تمكن فقط من اكتشاف الذات الإسلامية وقدراتها على التأقلم مع عوالم غير إسلامية، وإنما كذلك من تطبيع العلاقة مع الآخر كمنتمي إلى حضارة مسيحية ويهودية judéo-chrétienne لا تعتبر الإسلام المعتدل لا عدوا ولا منافسا، وإنما مراقفا وسندا لتحقيق الانسجام الاجتماعي. وعليه فإن دور الموفدين وفق جميع المعايير الأخلاقية والفقهية والعلمية إيجابي لأنهم يشتغلون لصالح الإسلام الكوني الذي لا يقف عند حدود أرض الإسلام، بل يتعداها لجعل أرض الكفر أرض هدنة وتحاور وسكينة للمسلمين وغيرهم من معتنقي الملل الأخرى، السماوية والوضعية على السواء.

والخلاصة الثانية هي أننا هنا بصدد قطيعة إيبستمولوجية واضحة مع الإنتاج الذي ينتجه فقهاء غير مؤطرون ينتمون إلى المشرق العربي (أحيل هنا على فكر السيد قطب أو أبي الأعلى المودودي وغيرهم من مفكري التوجه المعادي للغرب). فالغرب عند متعلمي المغرب لا يعني الشر المطلق أو النسبي، ولا ينظر إليه كمرتع للرذيلة الأخلاقية والجبروت السياسي والتسلط الاقتصادي والمسخ الثقافي والتهديد العقائدي، بل إنه مجال للتلاقح العقدي والامتحان الحقيقي للمسلم للحفاظ على قناعاته الروحية دون الامتناع عن الاندماج في مجتمعات توفر له ظروف عيش كريم وممارسة دينية سليمة. إننا بصحيح أمام عينة معصرنة من علماء الدين المنخرطين في عمليات التطبيع مع الغرب وفكره ونمط عيشه، وهي لعمري ملاحظة تستحق التنويه والإشادة.

multiples qui se forment et jouent dans les appareils de production, les familles, les groupes restreints, les institutions, servent de support à de large effets de clivage qui parcourent l'ensemble du corps social"[46]. L'intérêt d'apporter cette vision "modernisante" de la notion de pouvoir est de noter que les individus groupés ou pas intégrés dans une institution ou ordres déterminés constituent des lieux de pouvoir et essentiellement jouent le rôle de relais qui nourrissent et participent à la production et à la reproduction du pouvoir.

Ce qui nous conduit à la deuxième remarque. Si nous sommes des relais de pouvoir, si ce dernier vient d'en bas, c'est-à-dire que nous sommes impliqués dans les affrontements de pouvoirs et par conséquent nous développons des conduites réfléchies ou inconscientes qui consacrent une hégémonie quelconque. Ainsi, la mise en place d'institutions modernes avec l'élaboration de la première constitution marocaine en 1962 n'a pas entièrement évacué certaines caractéristiques de l'ordre politique "traditionnalisant". Je prends pour exemple la création actuelle de l'institution Equité et réconciliation pour réparer les exactions (tortures, emprisonnements, disparitions) commises par un ordre politique qui a pris le relais de l'ordre politique finissant que décrivait W. Harris.

(46) Ibid. p. 124.

contrat ne produit pas de souveraineté mais consacre les notions d'obéissance et de fidélité(43). Ces deux notions font figure de culture politique doublement ancrée et par l'effet de la symbolique religieuse et par l'effet de la violence du Prince.

Il va sans dire que l'élément tribal(44) constitue également un ordre qui fut hérité parmi l'ensemble de cet héritage politico-religieux que W. Harris a dépeint avec plus au moins de minutie, plus au moins d'exagération. A la fin du 19 siècle l'ordre politique au Maroc, à l'instar des autres contrés musulmanes a été incapable de se régénérer. Basé sur l'absolutisme et l'exercice solitaire du pouvoir, cet ordre se lézarda et s'effondra durant la période du protectorat.

Au total, je me permets de poser une interrogation qui à première abord pourrait être perçue comme une provocation. En effet, les résultats des études et des analyses "objectivantes" de l'ordre politique marocain ne collent-elles pas, en définitive, avec les détails du récit de W. Harris, bien qu'il soit anglais, journaliste, iconoclaste, imprévisible et agent au service de l'ordre colonial ?

Mais cette lecture demeure incomplète si je n'avance pas les deux remarques suivantes :

1- les études traditionnelles qui abordent la notion de pouvoir ont l'habitude de prendre comme point de départ de leurs analyses des notions comme celles de l'Etat, de la souveraineté, de lois ou des différentes formes de domination. Dans ce cas, l'analyse porte sur des formes terminales qui ne sont que les résultantes cumulées d'autres phénomènes parcellaires mais déterminants(45).

De plus, le pouvoir n'est pas cette chape de plomb qui descend d'en haut et s'impose aux autres : *"le pouvoir vient d'en bas ; c'est-à-dire qu'il n y a pas, au principe des relations de pouvoir, et comme matrice générale, une opposition binaire et globale entre les dominateurs et les dominés, cette dualité se répercutant de haut en bas, et sur des groupes de plus en plus restreints jusque dans les profondeurs du corps social. Il faut plutôt supposer que les rapports de forces*

(43) *Badie, Bertrand.* Op. Cit. pp. 102-104.

(44) *Laroui, Abdellah. Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912).* Casablanca. Centre Culturel Arabe. 1993. pp. 154-186.

(45) *Foucault, Michel. Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir.* Paris. Editions Gallimard. 1976. pp. 121-122.

que légiférer pour le passé en légalisant les différentes pratiques de conquête de pouvoir[39].

Qu'en est -il de la relation au territoire et aux relations qui lient le "Prince" aux sujets ? En ce qui concerne la première relation le code moniste, dont on a parlé plus haut, et eu égard à la notion de l'Umma, la notion de territorialité n'est pas de mise. Cette dernière s'apparente plus à un congloméra de fidèles qu'à un quelconque espace géographique délimitant l'exercice du pouvoir[40].

En ce qui concerne la deuxième interrogation, l'instrumentalisation de la force comme principe de prise de pouvoir, puisqu'il n'y a de pouvoir légitime que celui de Dieu, a poussé Khalifes, Princes, Sultans, Rois, à recourir à des stratégies de légitimation du pouvoir. Les acteurs du "fiqh assiyassi" ont élaboré la notion de "bay'a", sorte de contrat par lequel la communauté des fidèles apportent leur approbation au Prince et lui délèguent l'entière responsabilité pour gérer la chose politique[41].

Ainsi la notion de territoire est restée draper dans une forme d'approximation et de fluctuation, on comprend aisément pourquoi les Sultans ont-ils eut souvent recourt aux déplacements seul recours pour imposer leur pouvoir-autorité. C'est la personnalité du Sultan qui fait l'institution. Cette dernière n'a jamais pu exister par elle-même. Pour le cas qui nous concerne le Sultan a eu recours à une sorte d'administration/armée pour produire cette crainte, une institution connue communément sous forme de "Makhzen"[42].

De plus, la forme qui lie, gouverneur et gouvernés, en l'occurrence l'acte du "Bay'a" est un acte où le gouverneur n'est, en aucun cas responsable de ses actes. L'on peut dire qu'il est à l'image du contrat hobbesien. Par conséquent, l'individu sujet n'a de droit que celui d'obéir. Au total, ce

(39) الجابري، محمد عابد، نقد العقل العربي. الجزء الثالث : العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته. الدارالبيضاء. المركز الثقافي العربي. 1990. 416 صفحة. كذلك، الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي. 1986. 592 صفحة.

(40) Badie, Bertrand. Op. cit. p. 104.

(41) عمامو، حياة، إسلام التأسيس : من الفتوحات إلى طهور النحل، تونس، دار الجنوب، 2001. 130 صفحة.

(42) *Jalal, Nourdine.* De la problématique du Makhzen : entre sens et référence In. *Fikr : revue des sciences humaines et sociales.* - N. 4 (2007). - p. 181-190.

Le principe de l'unité de Dieu qui fonde l'univers de la religion musulmane a été derrière la production d'un "code culturel islamique moniste"(34). Cette notion d'unité va être derrière l'organisation politique, sociale et culturelle des sociétés musulmanes(35).

Mais c'est la conception du pouvoir, relative à cet ordre culturel, qui apporte une vision saillante sur l'évolution politique ainsi que le référent unique sur lequel toute la Umma des croyants allait être en phase avec sa substance.

Ainsi, Dieu n'a pas délégué son autorité aux hommes, donc le pouvoir légitime c'est celui dont l'émanation est Dieu(36). Il résulte ainsi que le pouvoir légitime, c'est-à-dire le "pouvoir-autorité" demeure entre les mains de Dieu puisqu'il en reste le seul dépositaire de la légitimité. En revanche, le pouvoir qui agence la cité demeure un pouvoir qui émane de l'homme donc il est synonyme de puissance(37).

Et c'est en terme de nécessité que se fonde la légitimité de cette dernière catégorie de pouvoir : la nécessité d'assurer l'ordre et d'éviter l'entropie de la cité(38). De même c'est également cette phobie de l'entropie qui a banalisé, voir légitimer l'instrumentalisation de la force pour imposer un "ordre politique" quelconque. Et c'est d'ailleurs, à toute fin utile, que le "fiqh assiyassi" en codifiant les principes de ce que l'on a appelé abusivement "droit public musulman", durant le deuxième siècle de l'hégire", n'a fait

(34) *Badie, Bertrand.* Culture et politique. Op. cit. p. 100.

(35) B.Badie précise que : "cette unité ne fait place ni à l'image chrétienne de la Trinité, ni à la hiérarchie des saints et des bienheureux, ni à une quelconque représentation cosmique du pluralisme. Le Dieu de l'islam n'a pas délégué son autorité, ni envoyé son fils : il n'intègre, dans sa propre construction, ni modèle de représentation, ni conception d'une quelconque division des tâches. Le monde n'est ordonné que par l'effet de son action et de sa révélation ; place n'est guerre davantage laissée à l'idée s'intercession ou de pouvoir intermédiaire". Ibid. p. 100 et suivantes.

(36) "On ne retrouve en Islam ni délégation d'une autorité spirituelle, remise entre les mains d'un pape d'une Eglise, ni délégation d'une autorité temporelle confiée au monarque civil. Le calife est en cela fondamentalement distinct du souverain pontife des chrétiens : il ne peut prétendre à aucune infaillibilité dans l'édiction des dogmes ; il ne saurait guère davantage prétendre à la possession d'une quelconque autorité séculière". Ibid, p. 107.

(37) Ibid. p. 107.

(38) *Djït, Hicham. La grande discorde : religion et politique dans l'islam des origines.* Paris. Gallimard. 1989. 421 pages.

ملحم، عدنان محمد، *المؤرخون العرب والفتنة الكبرى : القرن الأول – الرابع الهجري*. بيروت. دار الطليعة، 1998. 359 صفحة.

3. Ruptures et permanences dans "l'ordre politique" marocain :

Que faut-il opposer à cette source historique qu'est le témoignage d'un anglais qui a élu domicile au Maroc à une des périodes les plus critique de son histoire ? L'indifférence. Ou bien la ferveur d'un nationalisme beat qui n'aura pour but que celui de dénigrer, et de se soustraire aux allégations fallacieuses d'un Autre. Et on mettra en avant le paradoxe fondamental de l'altérité pour opposer deux visions du monde. En effet, si le principe de l'altérité est considéré comme un concept *"de la différence, de l'hétérogénéité entre les objets, en fait, elle suppose un horizon d'identité préalable pour opérer la distinction. Il faut du même ou encore de l'unité pour saisir l'autre et, sans cette forme première d'unité, l'altérité ne peut advenir autrement que comme une absurdité"*(32). Ainsi cette unité préalable constitue un référent et un bien commun qui assure une cohésion et que par conséquent il devient l'aune à travers lequel on saisi, on décrit l'autre dans sa différence. Et c'est ainsi que l'on pourra sans difficulté désarçonner le discours de l'anglais. De plus le rapport aux valeurs demeure un rapport problématique, même pour l'historien ou le sociologue averti, à cause des altérations qui peuvent survenir de *"l'abus de subjectivité"*(33).

Mais ce n'est pas le but de cette démarche. Il s'agit en fait, comme il a été question dès le départ de cette intervention, de placer les informations recueillies dans l'oeuvre de W. Harris, dans le trend évolutif de l'histoire politique du Maroc. Une série de question s'impose. Pourquoi "le fiqh assiyassi" n'a pas produit d'institutions, que ce soit dans l'orient arabo-musulman ou dans le Maghreb, avec un certain degré de rationalisation dans le sens weberien du terme ? Pourquoi il a fallu attendre 1962 pour voir émerger un dispositif constitutionnel, rationalisé, qui jouxte le dispositif traditionnalisant hérité de l'histoire politique, tumultueuse, de l'institution khalifal ? Comment "l'ordre politique marocain" a-t-il pu assurer sa reproduction et comment, dans sa phase actuelle, a-t-il pu gérer la cohabitation entre deux "ordres politiques" : l'un d'essence divine et l'autre d'essence positiviste ?

3.1 La peur obsessionnelle de l'entropie de la cité musulmane :

Et c'est à ce niveau qu'il est pertinent de faire appel au couple culture et politique a fin de faire ressortir les caractéristiques culturelles de "l'ordre politique" produit de la civilisation musulmane.

(32) *Leterre Thierry*. L'Autre comme catégorie philosophique...Op. Cit. p. 80.

(33) Sur cette problématique, *Freund, Julien. La sociologie de Max Weber*. Paris. Puf. 1966. pp. 32-75.

"- Mais c'est encore un enfant, répliquai-je, et il n'a jamais été soldat.

- c'est vrai, dit le Sultan, mais il n'a jamais eu la moindre occasion de se faire un peu d'argent.

Ce qui voulait dire, commenta l'auteur, qu'il allait s'enrichir de la paye des soldats et d'exaction au détriment de tous"(29).

L'auteur qui accompagnait le Sultan dans sa compagne nous rapporta que l'armée impériale fut vaincue par Bou Hmara près de Taza. Et c'est en sa qualité de témoin qu'il nous livre également le récit de ce qui se passait sur le champ de bataille, des exactions, mutilations et du désordre ambiant.

Et c'est là qu'il parle du sort réservé aux blessés. L'absence, selon l'auteur, de toute structure sanitaire ne favorise aucunement de s'occuper des blessés : *"seuls les blessés qui étaient emportés au camp par un camarade compatissant avalaient la chance de ne pas mourir sur le champ de bataille, mais la question de leur transport et des soins ultérieurs restait entièrement à la charge de leurs camarades. Or les soldats marocains n'étaient pas toujours préparés à faire des sacrifices pour un "copain". Souvent ils attendaient la mort du blessé dans le dessein de voler ses habits, souvent même ils volaient ses vêtements avant qu'i expirât"*(30).

En guise de boutade l'auteur nous rapporte, avec une touche du burlesque et un grain d'absurde, l'histoire d'un soldat, récalcitrant, qui avait une mauvaise blessure, mais qui refusait de se laisser enterrer vivant.

" - Mais je ne suis pas mort, proteste le soldat blessé. Ne voyez vous pas que je vis ?

- Reste tranquille, dit un autre camarade, tu as été tué il y a une heure. Ne te rends-tu pas compte que tu es mort ?

Le pauvre homme hurla jusqu'à ce que la terre le recouvrant mît fin à ses protestations et à sa vie.

Le soldat qui racontait l'histoire ajoutait : "le soldat marocain est un être ingrat et incrédule ; ainsi cet homme ne nous croyait pas, nous ses camarades, quand nous lui disons qu'il était mort. Je déteste l'ingratitude". Puis il remplit sa petite pipe de Kif et nous la passa pour une bouffée"(31).

---

(29) Harris. Walter. Op. Cit . 89.
(30) Ibid. p. 93
(31) Ibid. p. 94.

sultan m'a refusée et enfin d'obtenir que sa miséricorde m'ouvre les portes du paradis"[25].

En guise d'épilogue à cet épisode tragique, l'auteur annonçait que : *"Et c'est avec le plus cruel cynisme on lui fit des funérailles militaires officielles suivies par tous les hauts fonctionnaires, car, après tout, n'avait-il pas été "ministre de la Guerre" ?"*[26].

2.4. Ce soldat qui refusait d être enterré vivant !

La vie d'un soldat marocain vaudrait-elle quelque chose ? W. Harris décrit l'armée marocaine comme une machine obsolète. Le métier de soldat est un métier ingrat. Instrumentalisé pour être le bras armé du Makhzen il produit et en même temps il subit sa cruauté. Les structures sanitaires sont absentes et les soldats sont livrés à eux même *"Malheur qui arrivait aussi aux blessés, abandonnés jusqu'à leur mort là où ils étaient tombés, car l'armée du Sultan ne possédait aucun hôpital, ni organisation sanitaire d'aucune sorte, ni ambulance"*[27].

A cette époque les temps ont été durs pour l'armée marocaine. Après avoir essuyé le revers de la perte de son prestige lors de la bataille d'Isly, voila maintenant qu'elle doit affronter les révoltes répétées des tributs et essentiellement celle du nommé Bou Hmara[28]. Ce dernier disputait au Sultan Moulay Abd el Aziz la légitimité de sa succession. Or, en principe, commentait l'auteur, le choix du commandement aurait pu prendre en compte la dextérité du chef qui doit mettre fin à la soldatesque de l'armée et opposer une stratégie efficiente pour que les forces impériales soient sur de remporter la bataille qui secoue la région de Taza, et qui menaçait le centre du pouvoir en l'occurrence la ville de Fès.

W. Harris nous livre alors un dialogue entre lui et le sultan à ce propos, lorsque l'auteur apprit que c'est Moulay el Kebir, frère de ce dernier qui fut élu pour commander :

(25) Ibid. p. 45.

(26) Ibid. p. 46.

(27) Ibid. p. 93.

(28) يعطينا مؤلف ثريا برادة نظرة تاريخية موثقة عن تاريخ الجيش المغربي. برادة، ثريا، الجيش المغربي وتطوره في القرن التاسع عشر. الرباط. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. 1997. 516 صفحة.

deux hauts fonctionnaires, le grand vizir, El Haj Maâti et le ministre de la guerre, Si Mohammed Sghir, appartenant *"à l'aristocratie et grande famille des Ouled Jamaï"*. Ils faisait partie, disait l'auteur de ce "qu'on appelle au Maroc une famille makhzen, ce qui signifie que les membres de cette famille ont tenu dans le passé de hautes fonctions gouvernementales et, de ce fait, ont des prétentions à les obtenir toujours"(23).

La rivalité, entre ces deux parties, était réelle. Et elle a été également alimentée par l'influence, supputait l'auteur, attribuée à la mère turque du jeune Sultan Moulay Abdel Aziz. Celle-ci poursuivait, toujours selon l'auteur, le même but que le puissant Hajib. Ainsi, et durant le voyage qu'entreprit le sultan vers Fès, Ba Ahmed estima que dans la capitale ses rivaux pourraient compter sur la population, qui à l'instar des deux fonctionnaires, estimait que Ba Ahmed n'est qu'un parvenu. Ce dernier craignait de subir les méfaits des intrigues de ses rivaux.

Profitant d'une audience ou El Hadj Maâti et Ba Ahmad étaient en présence du Sultan, le hajib n'hésita pas à accabler son rival en l'accusant de "déloyauté, d'exactions et de crimes politiques" en demandant au Sultan de le faire arrêter. Ce fut fait d'un signe de la tête, et les deux frères commencèrent leur descente aux enfers.

Les deux ministres *"furent envoyés en prison à Tétouan et mis aux fers, enchaînés dans un donjon"*. Dix ans après, un des deux frères est mort. Mais le gouverneur de Tétouan ne pouvait enterrer le corps par peur d'être suspecté d'avoir laisser échapper le condamné. Pour se mettre à l'abri, il dut écrire à la Cour pour avoir l'aval de mettre en terre le corps de El Hadj Maâti. *"C'était l'été et le donjon était chaud. La réponse ne pouvait parvenir avant onze jours et pendant tout ce temps Si Mohammed Sghir resta enchaîné auprès de son frère mort"*(24).

Après quatorze années de captivité, Si Mohammed Sghir, est libéré. Ruiné, malade et seul cet homme " cruel " *en ses jours de puissance, n'était plus que l'ombre de lui-même.* L'auteur l'a rencontré peu de temps avant sa mort et au détour de leur conversation Si Mohammed Sghir lui disa *"Ecoutez-moi ; quand on aura lavé mon corps, veuillez à ce qu'on remette sur mes membres mes fers et mes chaînes. Je désire me présenter devant mon Dieu dans l'état où je vécus quatorze années afin de pouvoir lui demander la justice que mon*

(23) Ibid. p. 42.
(24) Ibid. pp 44-45.

agonisant, le silence était de mise. Et lorsqu'un matin les lamentations des femmes annonçaient son trépas, *"les vrais sentiments que le peuple avait dissimulés éclatèrent et tous le maudirent (...).*

Mais ce n'est pas tout, dès que l'homme avait expiré les portes de son palais étaient fermées et à l'intérieur de son palais commença, selon l'auteur, une scène de pillage collective. Les esclaves, les femmes tous se bataient pour avoir une part du butin. Ils s'arrachaient, coffres bijoux titres de propriétés et pierres précieuses : *"La mort d'un grand personnage au Maroc est tragique"*. Elle l'est doublement ;

Au retour de l'enterrement de Ba Ahmad, Moulay Abdel Aziz ordonna la signature du "décret de confiscation de tous les biens du vizir défunt. Le Palais fut entièrement vidé. Les membre de sa famille, ses esclaves ont subit le même sort. *"la famille de Ba Ahmad dut chassée et réduite à la famine et à la pauvreté. Ses esclaves furent pris par le sultan pour son service ou pour être vendus, et ses vastes propriétés furent incorporées au domaine de l'Etat"*[20].

Mais ce qui au demeurant marque le lecture et attire l'attention se sont les deux remarques que l'auteur allait apporter à ce sujet. Dans un premier temps il ajoute un complément d'information en disant que de coutume *"tout ce que possédaient les grands fonctionnaires passait, à leur mort, entre les mains du sultan"*. Et d'apporter une note personnelle explicative vers la fin de ce même chapitre en disant *"Excellente coutume dans un pays où l'exaction est de règle : ainsi ce qui est pris au peuple revient en fin de compte à l'Etat"*[21]!

Le seconde est qu'en parlant de la déchéance des membres de la famille de Ba Ahmad résolut à la mendicité, l'auteur, l'anglais cette fois, s'aventure dans une comparaison étonnante : *"je vois, disait-il, de temps en temps les fils de Ba Ahmad ; ils sont très pauvres et acceptent avec beaucoup de reconnaissance les petites sommes qu'un domestique de bonne maison, en Angleterre, refusait"*[22].

2.3. Mort cruelle de "notabilités makhzeniennes" tombées en disgrâce :

W. Harris nous expose dans cet épisode l'issue tragique d'une rivalité entre un roturier, fils d'une esclave noire mais puissant Hajib Ba Ahmad et

(20) Ibid, p.62.
(21) Ibid. p. 62 et p. 83.
(22) Ibid. p. 62.

Mais les malheurs de ce cortège funèbre ne s'arrêtaient pas là. De tradition, disait l'auteur, les cadavres n'ont pas droit de franchir les enceintes des villes marocaines. Aucune exception n'est, donc, faite même pour le cadavre d'un Sultan. Et c'est à travers un trou percé *"dans le mur de la ville et c'est par ce chemin qu'on introduisit le cadavre jusqu'au palais où il fut inhumé ; aussitôt après, la brèche fut refermée"*[16].

2.2. Les grands personnages meurent toujours deux fois :

Ahmad Ben Moussa, plus connu sous le non, de Ba Ahmad occupait la fonction de chambellan sous le Sultan Moulay Hassan. Il a été en relation étroite avec le Sultan et au centre de la gestion des affaires de "l'Etat". C'est ainsi que W. Harris nous le présente. Aussi, il le dépeint comme un personnage haut en couleur : "court, épais, et d'apparence peu engageant, mais néanmoins excellent amphitryon"[17].

Il a protégé et veillé sur le jeune Sultan, Moulay Abdelaziz et est devenu, par la suite, son grand et puissant vizir. Il était également derrière les opérations de "pacification" toutes les fois que des tributs manifestent leurs désaccords avec la politique du sultan. Ainsi, il a construit autour de sa personne une image mélange de dextérité, de loyauté mais également de cruauté vis-à-vis de tout concurrent potentiel.

Et comme l'un ne peut aller sans l'autre, le grand vizir a profité également des richesses que sa position pourrait lui procurer. Ainsi, *"(...) il commença à construire – avec l'argent du peuple- un beau palais. Pendant six ans les travaux ne cessèrent pas : tous les ouvriers de quelque valeur et tous les meilleurs artistes du Maroc y furent employés. Le résultats fut grandiose (...) La Bahia –c'est ainsi qu'on l'appelle, ce qui signifie "l'éclatante", "la belle (...)"*[18].

En somme ce personnage a gouverné seul le Maroc amassé une grande fortune : " *"Il était craint sans doute, remarquait l'auteur, car sa volonté était indomptable et il était cruel. Une sorte de respect superstitieux avait entouré sa vie, mais ce respect disparut quand la maladie le coucha par terre, et l'abattit"*[19].

Et c'est justement ce moment ou la mort s'approcha du puissant vizir qu'il est intéressant de saisir. Ainsi tant qu'il était malade et même

(16) Ibid, p.38.
(17) Ibid. p. 59.
(18) Ibid. p. 58.
(19) Ibid. p. 61.

2.1. Les malheurs d'un Sultan mort en campagne :

En 1893 Moulay Hassan avait entamé un voyage dans les régions du Tafilalet. Un voyage harassant dont le but était de "pacifier" ces régions et d'effectuer un pèlerinage au lieu de naissance de sa famille, l'actuelle dynastie régnante. De retour, il s'installa à Marrakech et à la fin septembre 1894 le Sultan est parti en expédition vers la région du Tadla. Et c'est en terrain ennemi que le Sultan trépassa.

L'entourage, du Sultan défunt, décida alors de ne pas bruiter la nouvelle. Seuls les esclaves et le Chambellan Ba Ahmad étaient au courant de cette fin tragique. Cette équipe, très proche du Sultan, allait tout mettre en œuvre pour laisser croire que c'est effectivement ce dernier qui conduit l'expédition : *"l'ordre fut transmis que le Sultan voulait se mettre en route à la pointe du jour et, avant l'aube, la litière impériale fut portée dans l'enceinte : le cadavre y fut placé, les portes fermées, les rideaux tirés. Aux premières lueurs du jour, le palanquin fut amené à l'extérieur, porté par de vigoureuses mules. Les clairons sonnèrent, la fanfare joua et les courtisans courbés poussèrent d'une voix de stentor leur salut : "Dieu bénisse la vie de notre Seigneur"*[13].

Dan sa procession, aucun détail n'a été négligé. Rituels, protocole tout à été reproduit à l'identique comme si le Sultan vivait encore. Qu'il s'agisse du repas, ou du thé tout a été servi de façon minutieuse. A près une journée de marche, lorsque le camp fut installé pour la nuit : *"le chambellan dit que le Sultan était fatigué et qu'il ne se rendrait pas pour traiter les affaires courantes dans la tente du conseil où il accordait d'habitude ses audiences"*[14].

La dextérité et la loyauté du cercle fermé de la cour sultanienne avait empêché l'ébruitement de la nouvelle de la mort du Sultan. Et c'est bien le corps même du sultan défunt qui allait révéler le secret de cette disparition tragique. Par l'effet de la chaleur ce corps a été résolut à un état de décomposition avancée et est devenu l'émanation d'une odeur cadavérique épouvantable : *"(...) après cinq jours de marche au cour de l'été"*, raconte l'auteur. *"Les hommes de l'escorte, dont les visages étaient couverts de mouchoirs, semblaient défaillir, tandis que les mules elles-mêmes qui portaient le palanquin semblaient incommodées par l'horrible odeur et essayaient de temps en temps de s'échapper en brisant leurs brancards"*[15].

(13) Harris, Walter. Op. Cit. p. 37.

(14) Ibid. p. 37.

(15) Ibid.p. 38.

Dans la même idée P. Bourdieu utilise un autre concept l'Habitus qui se présente comme un système qui régule et organise les pratiques des individus. Ce système participe à structurer les pratiques et les comportements en vue de concrétiser des objectifs données. Cette prédisposition n'est pas le résultat d'un processus "d'obéissance à des règles" et n'est nullement dictée par un "chef d'orchestre"(11).

Nous sommes donc en présence d'un concept qui met en exergue l'existence d'un ensemble d'idées, de valeurs, de symboles, de règles, de comportements qui constituent une sorte de ciment qui soude un groupe humain sur le plan politique. Ce concept implique également l'existence d'une vision commune sur le monde, le passé et l'avenir. Il renvoi à la formation d'attitudes politiques individuelles ou collectives. Les manifestations de ces attitudes participent effectivement à assurer la reproduction du "régime politique" qui s'identifie à ces pratiques, rites et symboles(12).

Ainsi, de manière sporadique sans contrainte ni *"chef d'orchestre"* les individus produisent des attitudes qui participent à la structuration d'un ordre politique établie et constituent ainsi un soutien au régime.

2 – Gestion de la mort et ordre makhzénien :

W. Harris nous propose un ensemble de récit où la mort est mise en scène. Nous prenons cet exemple de la mort non pas dans sa dimension "biologique", mais en relation avec les rituels et les institutions. Je vais vous présenter quatre scènes de mort à travers lesquelles il est aisé d'observer la permanence et les ruptures dans les pratiques politiques passées et actuelles.

---

(11) "Les conditionnements associés à une classe particulière de conditions d'existence produisent des *habitus, systèmes de structures* prédisposées à fonctionner comme *structures structurantes*, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentation qui peuvent être objectivement adaptées à leur but *sans supposer la visée consciente* de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement "réglées" et "régulières" sans *être en rien le produits de l'obéissance* à des règles et, étant tout cela, collectivement orchestrées *sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre*". In. *Bourdieu, Pierre. Le sens pratique*. Paris. Les Editions de Minuit. 1980. pp.88-89.

(12) Pour plus d'information sur ce concept voir notamment. *Geertz, Clifford*. L'idéologie comme système culturel. In. *Cefaï, Daniel* (sous la direction). *Cultures politiques*. Paris. Presses Universitaires de France. pp.35-91 ; *Abélès, Marc*. Une anthropologie des mises en scène du politique : les batailles parlementaires. In, ibid. pp. 137-164 ; *Lazar, Marc*. Cultures politiques et partis politiques en France. In. Ibid, pp.169-189.

1- Le concept de "culture politique" :

Qu'en est –il de ce concept polémique, controversé, bénit chez les uns vilipendé par les autres ?

Les études pionnières de Gabriel Almond et de Sidney Verba(7) ont ouvert une piste pour mettre l'accent sur le cadre culturel et son impact sur l'ordre politique. En substance, les deux auteurs montrent qu'au delà des institutions et des systèmes politiques existe un objet qui participe de manière diffuse voir "intériorisée" et qui s'ajoute à la contrainte réelle dont l'Etat dispose pour assurer la reproduction du dit *"ordre politique"*. C'est exactement comme si une part de la culture d'un pays donné participe à générer des comportements collectifs assurant ainsi la pérennité de l'ordre politique. *"(...) il existe un objet de "l'ordre politique" qui substitue ou ajoute la contrainte intériorisée à la contrainte extérieure. Cet objet est en relation étroite avec les institutions. Il est leur mémoire sociale, leur réservoir de soutien et de ressources qui renforcent ou remplacent la force pure dont l'usage effectif ou virtuel n'assure que partiellement la régulation de l'ordre politique. La culture, ou ce que l'on peut désigner ainsi, est donc également un transformateur de conduites individuelles en conduite collectives et réciproquement (...)"*(8).

Si le concept de *"culture politique"* ou *"culture civique"* a connu auprès des anglo-saxons une certaine fortune, les pays d'Europe et surtout la France sont restées longtemps hermétiques à cette approche d'analyse(9). C'est que l'utilisation du concept de culture en corrélation avec celui de politique n'est pas sans entraîner une certaine confusion "sémantique" qui laisse sceptique quand à la pertinence scientifique de l'instrumentalisation de ce concept(10).

---

(7) *Almond, Gabriel et Verba Sidney. The Civic Cultur, Political Attitudes in Five Contries.* Princeton. Princeton University Press. 1963, XI-562 pages.

(8) *Schemeil, Yves.* Les cultures politiques. In, *Grawitz, Madeleine et Leca, Jean* (sous la direction). *Traité de science politique.* Paris. Presses Universitaires de Frances. 1985, Tome 3(L'action politique). p. 237.

(9) Ibid, p. 238.

(10) Ibid. pp.240-242. Bertrand Badie, propose de reconstituer une sociologie politique de la culture en prenant en considération l'héritage anthropologique et la théorie sociologique en prenant en compte également les développements de la sociologie historique et de la science politique empirique. Ainsi devient possible pour l'auteur de tenter d'élaborer une analyse culturelle des systèmes politiques "impliquant une évaluation des possibilités typologiques, de leurs dangers et de leurs limites, une comparaison entre modèles de culture, sur la base de la spécificité de leurs rapports au politique, débouchant enfin sur une analyse de la construction identitaire". *Badie, Bertrand. Culture et politique.* Paris. Economica, 1993, 170 pages.

Et parfois, c'est à travers sa prétendue résipiscence que l'auteur espérait maquiller la présence de l'Autre lorsqu'il conclut qu'avec la présence française les marocains *"firent connaissance, pour la première fois depuis des siècles, avec la sécurité"*.

Il n'hésite pas non plus à aller jusqu'à instrumentaliser le concept "d'ancien régime", pour mettre en valeur la colonisation, cher à l'Histoire Républicaine et Jacobine enfantée par la Révolution française, pour finir en apothéose : *"pour moi qui connaît le Maroc depuis plus de trente ans, je puis me porter garant que l'amélioration du bien être du peuple dans les régions occupées par les Français est considérable"*[6].

Ces assertions contradictoires sont à elles seules un avertissement pour le lecteur afin qu'il garde la distance nécessaire par rapport au récit de l'auteur. Dans ce cas, en quoi cet ouvrage pourrait être utile et comment, toutes précautions gardées, il pourrait nous renseigner sur cette époque, sur les acteurs et sur l'environnement international ?

Je propose alors une démarche qui consiste à positionner les événements que l'auteur a présenté dans la trajectoire de l'histoire politique marocaine. La fin du 19 siècle a été une étape charnière qui va aboutir sur la colonisation du Maroc. Quelle est donc la place des événements relatés par l'auteur par rapport à l'évolution de l'ordre politique marocain jusqu'à l'introduction d'institutions modernes ?

En effet, je considère que le point de départ de l'ordre politique est l'ordre khalifal. Ce dernier s'est imposé, comme un mode de gestion politique et administratif, dès après la mort du prophète. Un ordre dont les avatars ont produit un "système politique actuel" fruit d'une combinatoire utilisant à la fois une dimension religieuse *(Imarat al mouminin)* et un dispositif constitutionnel *(institution royale)*.

Pour illustrer ma démarche je ferai appel, d'abord à un concept polémique et polysémique : celui de "culture politique". L'ordre politique marocain porte-il en lui-même des caractéristiques que l'ensemble des individus intègrent et produisent de manière réfléchie ou inconsciente et dont ils assurent ainsi la production et la reproduction ?

Ensuite, je tenterai d'observer les permanences ou ruptures de l'ordre politique à travers la mise en exergue de la gestion de la mort à travers l'examen de quatre exemples que W. Harris a présenté dans son ouvrage.

---

(6) Ibid, p. 286.

Et c'est cette promiscuité du Sultan qui pose problème. Car elle a été l'occasion pour l'auteur de nous révéler les méandres de la vie quotidienne de celui qui tenait les règnes d'un Maroc en proie aux convoitises des puissances européennes (référence). Et de le dépeindre comme un acteur faible, dépensier et qui n'avait aucun sens de la réalité de son pays. *"La grande faute, disait l'auteur, ou l'infortune de Moulay Abd el Aziz fut sa prodigalité. Il ne fut jamais capable de connaître la véritable valeur de l'argent"*. Et d'ajouter : *"il dépensa, depuis l'époque ou il sortit de tutelle pour prendre en main le gouvernement, non seulement tous les revenus du pays, mais les économies de ses prédécesseurs. Et qu'acheta-t-il avec tout cela ? Un tas de vieilleries, de bric-à-brac, acquis à des prix fabuleux et abandonnés pourrissant ou rouillés dans les obscures remises des différents palais"*[(4)].

Le lecteur est ainsi saisi par l'effet de ces descriptions tout au long de ses passages. Que l'auteur ait exagéré ou pas, que ces informations aient été sélectionnées et déclarés dans l'unique but de mette en avant le bien fondé de l'action coloniale, de son caractère inéluctable et de l'effondrement programmé de l'ordre sultanien, cela importe peu.

Mais c'est l'effet conjugué de l'incompréhension et du doute qui demeure ravageur car il installe, chez le néophyte, une sorte d'incrédulité et de méfiance à l'égard du "fait historique". Et ce sont des pans entiers d'événements magnifiés, en étroite relation avec l'histoire coloniale, qui ne le demeurent plus.

La violence est également inscrite dans la logique de cet Autre. Ainsi en écrivant cet ouvrage W. Harris se dépêchait, en se faisant, de saisir l'image de ce Maroc qui pour lui doit changer. Car il est théâtre d'injustices, de souffrances et d'instabilité politique. Mais, en même temps, il avait décelé en lui une réalité attachante et une beauté indescriptible. Se pose dès lors une contradiction de taille : l'autre est "charmant" mais il faut le civiliser quand même !

Et cet "indigène" qu'on se dépêchait de civiliser n'a de droit que celui d'obtempérer, peut importe si sa liberté est compromise et si l'on civilise à coup de bombardement : *"quel énorme changement depuis cette époque. Et il n'y a que treize ans, depuis qu'eut lieu le bombardement de Casablanca"*[(5)].

(4) Ibid, p. 103.
(5) Ibid, p. 285.

bien fondé de ses missions civilisationnelles. Missions qui sont, tout simplement, agencées construites sous l'épithète d'un processus colonial banalisé.

Le livre de W. Harris fascine. Il saisi le lecteur le promène et l'installe dans un autre temps. Comment expliquer cette fascination ? Mais en est-ce vraiment une ? Ne s'agit-il pas plutôt de l'effet d'une violence insidieuse, diffuse qui pousse le lecteur a dévorer les pages du livre avec délectation mélangée d'angoisse et de scepticisme.

Le lecteur subit avec une extrême violence les dires de l'Autre. Cet Autre, l'ennemi, qui le met à nu et lui projette en plein visage, sans détour ni complaisance, les manifestations criardes d'un ordre politique corrompu et défaillant. Déshabillé, mal à l'aise le lecteur se résout à subir et espère trouver réponse, au détour d'un chapitre ou d'une page, à une question, à des questions qui taraudaient son imaginaire à propos de l'histoire du Maroc.

Et chose curieuse le lecteur espère, tout le moins, devant cette tempête, que cet Autre qui témoigne d'un Maroc qui n'est plus, allait révéler des faits que la pudeur de l'histoire officielle avait tout simplement occulté.

Mais, en définitive, il s'agit de l'effet d'une double violence. D'abord celle des faits. L'auteur décrit la dureté de la vie, les maladies, la famine. Il détaille la violence des agents de l'administration, les emprisonnements, les tueries et la mise en scène sinistre de la mort.

En suite, le lecteur est sujet d'un autre type de violence. L'auteur met en scène un certain nombre de faits qui révèlent une grande partie de nom dits ou toute simplement fait ressortir ce que l'histoire d'après l'indépendance a submergé en exaltant, exclusivement, la lutte contre l'occupant.

En fait c'est tout un construit historique officiel qui est mis en cause. L'auteur a eu le privilège d'être admis à la cour du Sultan Moulay Abdel Aziz. Alors il a dépeint la vie quotidienne de ce Sultan : *"je fut reçu pour la deuxième fois en audience privée par Moulay Abd el Aziz pendant l'été de 1907. Après de longues heures bien remplies par la répétition des courbettes du protocole, j'étais prêt à être admis en présence du souverain et je fus honoré d'une audience particulière. Je trouvais un sultan courtois, enjoué et intelligent. Il était aisé à distraire et s'amusait de rien"*(3).

(3) Harris, walter. Le Maroc au temps des Sultans. Paris. Editions Balland. 1994. p.69.

Altérité, violences et "ordre politique"(1) au Maroc dans l'œuvre de Walter Harris : "le Maroc au temps des Sultans"

Noureddine JALLAL
Faculté Poly disciplinaire - Taza

La mémoire serait elle sélective ? Et par conséquent, détentrice d'une énorme capacité à évacuer drames, souffrances et misères, à compresser les années et à les réduire, à force d'évidence, à des moments de bonheur furtifs. Ainsi, le temps qui passe devient un construit qui démystifie l'angoisse du présent et surtout l'incertitude du future.

Le livre de Walter Harris a été écrit, dans sa version anglaise d'origine, sous le titre "Morocco that was". Le célèbre et intriguant correspondant du journal Time avait élu domicile au Maroc, «bourlingué» dans ses contrées lointaines, fricoter avec agents de puissances étrangères, brigands et notabilités "indigènes".

Il a été témoin de ce qui se passait dans ce Maroc embourbé dans ses contradictions et crises et qui s'apprêtait, après un ultime baroud d'honneur, à courber l'échine et à accepter bon gré malgré la présence de l'Autre(2). Un "Autre" en mal d'identité mais laissant croire, à l'indigène, le

(1) J'utilise la notion d'ordre politique à la fois comme "un agencement d'une série d'éléments disparates et hétérogènes en un ensemble cohérent, intelligible : conçu comme synonyme d'ordonnancement" et en même temps comme un mode d'action et d'emprise sur les destinataires : conçu comme synonyme de commandement". In *Chevalier, Jacques. Institutions politiques.* Paris .L.G.D.J., 1996, p. 39 et suivantes.

(2) *Rémond, René.* Qui est l'Autre pour l'historien ? In. *Badie Bertrand et Sadoun Marc* (sous la direction). *L'Autre, études réunies pour Alfred Grosser.* Paris, Presses de Sciences Po. pp. 56-66, voir également. Leterre Thierry. L'Autre comme catégorie philosophique. Remarques sur les fondements métaphysiques et logiques de l'altérité. In. Ibid. pp. 67-80. *Hainard, Jacques & Kaehr, Roland* (sous la direction). *Dire les autres, réflexions et pratiques ethnologiques.* Dijon-Quentigny. Editions Payot Lausanne. 1997. 377 pages.

BIBLIOGRAPHIE :

- AKMIR Abdelouahed, Jorge de Henin y Ali Bey, dos aventureros en la corte marroqui, in Collectif, *Ali Bei, un pelegri catala per terres de l'Islam,* Barcelona, Museu Etnologic de Barcelona, 1996 , pp. 305-316.

- ALI BEY EL Abbassi, *Voyage d'... en Afrique et Asie, pendant les années: 1803-1804-1805 - 1806 - 1807,* Paris, Didot, 1814, 3 V.

- AWAD Maria, Villes et campagnes du Maroc , *Maroc-Europe,* N°4, 1993, pp.63-75.

- BEAUCLERK, cap. G., *A journey to Marocco in 1826,* London, Poole and Edwards and W.H. Ainsworth, 1828.

- CAILLE Jacques, *La Mission du Capitaine Burel au Maroc en 1808,* Paris, Arts et métiers graphiques, 1953.

- COCHELET Charles, *Naufrage du brick français la Sophie, 30 mai - 1819,* Paris, librairie universelle, 1821, 2 tomes.

- EDWARD Said, *L'orientalisme l'orient créé, par l'occident,* Trad. C. Malamoud, Paris, seuil, 1980.

- EL MOUDEN Abderrahmane, Exploration et pénétration : un siècle d'"itinéraire" dans le couloir de Fès-Taza (1805-1911), *Hesperis-Tamuda,* vol. XXII, 1984, pp.103-118.

- GREY Jackson J., *An Account of the empire of Morocco, and the district of Suse...,* London, Buemer and co., 1809.

- LAAMIRI Mohamed, De certains aspects de l'image du Maroc chez les voyageurs Anglais du XIX° siècle, *Maroc-Europe* - N°3, 1992, pp.: 55-77.

- LAHJOMRI Abdeljlil, *L'image du Maroc dans la littérature française,* Alger, S.N.E.D., 1973.

- LAROUI Abdallah, *L'Histoire du Maghreb, un essai de synthèse,* Paris, François Maspero, 1982.

- LEBEL Roland, *Le Maroc chez les auteurs anglais du XVI° au XIX° siècles,* Paris, Larose, 1939.

- *Les voyageurs français du Maroc...,* Paris, Larose, 1936.

- MIEGE Jean Louis, Entre désert et océan, l'espace économique d'Essaouira au XIX° siècle, *Maroc-Europe,* N° 4, 1993, pp. 45.

intelligente, elle est même scénique. Le Sultan décourage tout agresseur, lequel est l'occidental matérialiste, la réponse est que : "N'y pense même pas, ça ne mérite pas".

Il est fort difficile de confirmer cette histoire, seulement, il ressort de son analyse deux référents d'apparence contradictoire et antagoniste, avec une sorte d'hégémonie débutante du destinataire -Louis XV- qui sanctionne, et du sujet -le Sultan- qui à travers une quête négative -L'agression- puise dans son fond culturel, qu'il manifeste par une scène d'espièglerie, "du moment que c'est une boutade".

CONCLUSION :

"Un voyage s'inscrit dans l'espace et dans le temps, dans le temps et dans la hiérarchie sociale"[39]. Le but d'un récit réside et se cantonne dans une classification physiologique et morale de "l'objet" décrit, qui se transforme et se métamorphose en théâtre pour des représentations où la confrontation historique se targue une place de choix.

La sympathie, le fond sur-naturaliste chrétien, deviennent des apparats de ce discours. La hiérarchie sociale s'impose, alors, par ses "vertus" et son amalgame de concepts et ses distinctions à travers des rapports d'inégalité entre l'auteur du récit et "l'objet" du récit. Ce récit à sens unique, descriptif est un savoir pour soi, et un cumul pour l'Europe impérialiste d'alors, du moment que la raison politique rejoint, chez l'auteur, la raison exotique.

La description, fait prédominant du récit de voyage, est un amalgame de références, de caractéristiques, d'imaginations, de fantasmes et de connaissances. L'auteur y joint le point de vue personnel au point de vue esthétique, il y fait exploser, et même surgir, son subconscient, ce que la réalité lui a fait refouler, et ce que son âme lui a fait nier.

Le fruit de cette description est une image, de conception codifiée et sous-référé à un certain ego, celui de l'auteur. *"(...) quelle est la vérité du langage sinon : "Une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphisme, bref une somme de relations humaines, qui ont été rechaussées, transposées et ornées par la poésie et par la rhétorique, et qui, après un long usage, paraissent établies, canoniques et contraignantes à un peuple : les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont"*[40].

---

(39) STRAUSS Lévi, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p.79.

(40) NIETZSCHE Friedrich, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, in Edward SAID, op. cit., p. 233.

pousse à des jugements acerbes tel le despotisme, l'ignorance, la parcimonie, ce qui se contredit avec certains comportements de cette même royauté et dans le même corpus. Le fait même que Moulay Sliman intervient en personne, en rachetant Ch. Cochelet de chez Beirouc, afin de lui rendre sa liberté avec tous les éloges et le respect dû à un être humain, et cela sans aucune pression diplomatique ou militaire quelconque, d'après le texte même de Ch. Cochelet, en est à lui seul une preuve de cette contradiction. Au fait, il s'agit d'une incompréhension ou plutôt d'une ignorance, d'un système sans aucune relation possible avec des référents, dont une faille culturelle et "civilisationnelle" empêche la rencontre(36).

La royauté marocaine est régie par un code de valeurs de moeurs et de coutumes orientales et locales, sculpté à travers neuf siècles d'histoire, avec tous ce que cela comporte et enfante comme luttes, antagonismes, contradictions et productions culturelles et autres, l'assimilation et l'acceptation de son comportement est fort difficile pour des natifs d'une culture occidentale, qui crée l'oriental afin de s'en dissocier. Et cela se répercute dans les manières dans la théâtralité, jeu exquis de tout pouvoir. De cette manifestation le comportement royal est pris à part.

C'est dans ce sens que le capitaine Burel rapporte dans son rapport des paroles échangées entre le précédent Sultan Sidi Mohammed Ben Abdallah et M. Salva, négociant et consul de France au Maroc : *"...Ton maître Louis XV me menace, dit-on de brûler mes places maritimes, combien crois-tu que lui coûtera cette expédition ?" M. Salva (...) estima enfin cette dépense à 8000000 de francs: "Eh bien ! dit Mohammed, écris à ton maître de m'envoyer la moitié de cette somme et je les brûlerai moi-même"*(37).

Jacques Caillé, lui même ne pouvant expliquer cette réponse, lui grand connaisseur de l'histoire du Maroc et un des membres de l'effectif du protectorat, jugea ces propos en les termes suivant : *"La boutade du Sultan n'est pas invraisemblable, car il tenait parfois des propos assez curieux aux consuls étrangers"*(38).

Le problème ainsi posé ne présente qu'une seule facette du sujet, avec plusieurs actants qui se mettent en place. La fonction des personnages du récit semble mal saisie ou mal définie. Au sein du discours une inversion de contenu s'opère à travers la réponse du Sultan, sans que M. Salva ou Burel ou même J. Caillé en prennent compte, et à tort, on qualifie la réponse de boutade, curieuse sûrement. Pour le Marocain cette réponse est ironique,

(36) SAID, E., op. cit., pp. 61, 142, 184, 207.
(37) CAILLE, J., op. cit., p. 76.
(38) Ibidem, p.77.

Ch. Cochelet ne peut perdre devant un Sidi Hachem aussi courtois, aussi riche, aussi généreux qu'il soit. Ch. Cochelet ne reconnaît aucune valeur, aucun bien fait à Sidi Hachem. Sidi Hachem est différent de Ch. Cochelet, il est diffèrent du judéo-chrétien, Sidi Hachem est un autre, c'est un simple épisode dans un récit, il ne produit pas, il ne sanctionne pas, il n'a même pas le droit à la différence.

Ch. Cochelet ne peut omettre et oublier qu'il était, pour un temps, objet de mépris par cet autre, dont les considérations par rapport à soi - l'auteur - ne faisaient état que de relégation au second plan, arriéré, sauvage et barbare. Un complexe racial s'érige en dogme et en religion, y croire devient une nature et un objectif, il résulte par ce biais à un non droit à la différence, sans donner à l'autre le droit de jouir de ce fait, et même l'empêcher de s'égaler à l'opposé de soi, qui n'est que l'autre par inversion des rôles ou tout simplement du récit.

L'homme, par opposition à la femme, est un total objet de mépris. Aux vus de l'auteur, cet homme reflète une situation globale d'une société dont l'image est aussi vague que diffuse, indéfinissable et insaisissable, elle est plus imaginaire que réelle[33]. De semblants de mythes et d'idées préconçues se métamorphosent en outils de défense pour l'auteur, que l'inconscient - impliqué par un égoïsme lancinant- enfante et secrète, afin se prémunir d'une quelconque sympathie envers l'autre[34].

3-Le pouvoir :

L'image du pouvoir prend dans notre corpus des manifestations et des allures contradictoires. Presque tous les voyageurs ou diplomates qui ont visité et écrit sur le Maroc, se concertent sur la nature despotique du pouvoir royal marocain de l'époque, en le qualifiant d'ignorance de parcimonie et de bizarrerie. Cette image prend des allures plus critiques, quand elle s'abat sur les composantes de ce pouvoir: l'armée, les fonctionnaires et les pouvoirs locaux[35].

En ce qui concerne la royauté marocaine, son étrangeté par rapport au référent représenté par la royauté européenne, s'impose en qualificatif qui

(33) LAAMIRI, M., op. cit., p.56.

(34) LAHJOMRI Abdeljlil, *L'image du Maroc dans la littérature française*, Alger, S.N.E.D, 1973, p.12.

(35) AWAD Maria, Villes et compagnes du Maroc vues par William Lempriere; 1789, *Maroc-Europe*, n° 4, 1993, p. 69-70.

- FAROUK Ahmed, Critique du livre de Lempriere par un témoin de l'époque, *Hespéris Tamuda*, vol. XXVI-XXVII, fasc. unique, 1988-1998, p. 105-137.

- WALTER Haris, *Le Maroc aux temps des sultans*, Paris, Balland, 1994.

2- La société des hommes :

L'intérêt que portent les auteurs à la société reste superficiel. Ils décrivent de manière éphémère certains us et coutumes, généralement ce qui frappe par son étrangeté. La saleté et l'ignorance sont les aspects généraux des Marocains ainsi que leur force et leur sobriété, *"Les Maures vivants toujours sous les tentes s'accoutumant de bonne heure à la sobriété, aux larmes et aux privations ..."*(26).

En tant que société patriarcale, l'homme tient une place prépondérante au sein de la société marocaine. La rencontre de nos auteurs avec certains d'entre eux, nous laisse perplexes à cause du lot de contradictions(27) qu'ils formulent à leurs propos.

Quand Ch. Cochelet rencontra Beirouc pour la première fois, il le décrit d'une manière normale et sans exagération, à part la remarque faite à sa négritude et à son allure noble, la même remarque a été faite à propos du frère de celui-ci Ibrahim(28). Par la suite Ch. Cochelet renverse son discours en traitant Beirouc d'ignorant, dont le comportement puéril devant une vulgaire montre lui ôte toute allure de noblesse. Le discours de Ch. Cochelet tourna vers l'ironie et la dérision, et pour cause, la situation, d'esclave qu'il vécut chez Beirouc(29).

Seulement, quand Ch. Cochelet rencontra Sidi Hachem de la maison d'Iligh, qui le racheta pour le compte du Sultan Moulay Sliman pour l'affranchir, il le décrit, comme un personnage impressionnant, élégant, riche, joyeux et d'un pouvoir très étendu(30). Et lors d'une partie de dames entre l'auteur et Sidi Hachem(31), Ch. Cochelet ne put, malgré lui, ne pas imposer encore une fois son ego-centrisme et son mépris pour l'autre, et cela dans une situation des plus "cordiales", Ch. Cochelet décrit la scène comme ce qui suit : Damier rustique, Sidi Hachem joue d'une manière très différente de celle des Européens et il gagne. Ch. Cochelet pense avoir eu l'avantage, et il pense - suivant l'idée du Juif Amenahem qui jouait souvent avec Sidi Hachem - avoir été complaisant par courtoisie(32).

---

(26) CAILLE, J., *la mission du Capitaine Burel*, p. 75.
(27) COCHELET, Ch., op. cit., T. 2, p. 110-111.
(28) Ibidem, T. I, p. 269-270.
(29) Ibidem, T. I, p. 335.
(30) Ibidem, T. 2, pp. 89-94, 100-101.
(31) Ibidem, T. 2, p. 104.
(32) Ibidem, p. 104.

sujet fruit qui révèle l'insoutenable légèreté de l'esprit des auteurs voyageurs ou des résidants européens au Maroc. L'incompréhension de cette société, l'emplacement anachronique du positionnement de l'auteur par rapport à l'autre, l'antagoniste, le met dans un tel embarras, qu'il ne peut refouler ses fantasmes devant une réalité plus complexe, pour lui, l'observateur privilégié, mais rongée de solitude, et dont l'étrangeté rend vulnérable, devant cet autre qui n'est que l'anti-formulation de ce que l'auteur prétend être une réalité extrême d'une évolution positive, d'une culture, d'une civilisation qui véhicule un code, une morale, un comportement, qui aux vues du Marocain perd toute sa splendeur. Seul au sein de l'autre, l'Européen perd toute crédibilité, ses paradigmes tombent dans le néant.

Un autre thème qui pourrait rejoindre le sujet de la femme est celui traité par Ch. Cochelet dans son histoire à propos du jeune Hamar ou A'mmar, originaire de la ville de Tétouan, et qu'il trouva au service du Cheikh Beirouc *"Parmi les Maures attachés (...) au service de Beirouc, se trouvait un jeune homme d'environ vingt-quatre ans, dont la figure (...) nous frappât par sa douceur, et surtout par une expression de bienveillance à notre égard (...) Ce sentiment de la part d'Hamar, était sincère, et partait d'un naturel bon et sensible. Hamar était né à Tétouan, loin d'Ouadnoun, ses yeux dès l'enfance, avaient donc pu apercevoir les cotes de l'Europe: peut-être, en voyant aussi quelques fois des chrétiens, ou seulement la vue imposante de leurs flottes, avait-il appris à les juger avec moins de défaveur que des hommes qui ne nous connaissaient que par le sentiment de la haine que leur inspire le fanatisme religieux"*[25].

Le récit de l'histoire de Hamar est plein de sentiments refoulés, de jouissances castrées et de désirs comprimés. C'est dans la douceur de ce visage que l'Européen trouve son image. Et par leurs attachements mutuels avec des gestes matériels et sentimentaux, un semblant de complicité est né entre les deux pauvres hommes, tous deux asservis, faibles et dominés.

C'est souvent dans l'être le plus faible le plus sentimental que l'homme trouve son repos ou son refuge. Hamar l'éphèbe, le damoiseau, le jouvenceau trouve dans André Maurois l'explication de sa place d'actant dans le récit de Ch. Cochelet *"cependant l'éphèbe rose était planté devant son portrait"*.

(25) Ibidem, T. I, p. 274 - 275.

J. Grey Jackson, plus sobre et plus diplomate, ne cesse de s'émerveiller par cette beauté des femmes de Fez ou de Meknés[19], les trouvant aussi belles que les dames anglaises sinon plus belles. Ne trouvant pour sa part de côtés négatifs, il plonge dans un certain ridicule[20]. Devoir comparer une vielle marocaine à une lady anglaise de la haute sphère de la cité serait des plus rocambolesque, sauf, si toutefois ces ladies ressemblaient aux ouvrières et aux femmes des dockers de la Tamise.

La femme Juive a reçu aussi sa cote d'intérêt. Ch. Cochelet[21] et G. Beauclerk[22] parlent d'une beauté exquise à Tanger et à Agadir, ils parlent de femmes Juives aussi belles que les Mauresques sans pour autant omettre de faire référence à leurs situations hideuses dans les Mellah.

Un autre côté frappa de stupeur les Européens, malgré leurs connaissances des traditions islamiques, à savoir la polygamie et le concubinage. Le récit à propos de ce sujet prend une allure de mille et une nuits, de sérail et de libertinage refoulé, ne trouvant d'égal que le souhait de vivre l'extravagance d'un Marquis de Sade[23]. La rigueur chrétienne trouve ici son paradoxe, son rejet même, les auteurs devant un tel envoûtement décrivent le rêve et l'illusoire. Ch. Cochelet, ne pouvant se dérober à ses fantômes devant l'humiliante situation d'esclave captif, dira en décrivant le Harem du Caïd de la ville de Taroudant *"Elles avaient toutes le sein découvert"*[24]. Source de vie, de la jouvence d'une existence divine à travers ce corps succulent dont la douceur n'a d'égal que le rêve d'extase.

A travers les femmes de cette société; musulmanes ou juives, arabes ou berbères, sahariennes ou négro-africaines, sales, hideuses ou propres, répugnantes ou attirantes, belles ou repoussantes, esclaves ou reines, voilées ou nues, enchaînées par l'orthodoxie ou libertines... etc., tans de contrastes de paradoxes émergent de leurs descriptions. La femme est le

---

(19) GREY Jackson, J., op. cit., pp. 128-129 & 136.

(20) "The face of the old women appear shivelled, from the immoderate use of cosmetic and paint during thier youth", Ibidem, p. 148.

"La réaction des auteurs anglais face aux réalités marocaines se situe entre deux extrêmes: d'un côté, il y a un émerveillement sans limites, et de l'autre, un mépris hautain...", LAAMIRI Mohamed, De certains aspects de l'image du Maroc chez les voyageurs Anglais, du XIX° siècle, *Maroc-Europe*, n° 3, 1992, p.55.

(21) COCHELET, Ch., op. cit., T. 2, p.152.

(22) BEAUCLERK, G., op. cit., p. 21

(23) COCHELET, Ch., op. cit., T. 2, p.140-141.

(24) Ibidem.

1- La femme :

Le thème de la femme prend une place à part dans le récit des auteurs voyageurs. Le rêve d'une sirène, d'une amazone, est omniprésent dans l'esprit de l'auteur. Le Maroc, pays étranger faisant partie d'un orient préfabriqué par l'observateur européen, avec tous ce que cela comporte comme idées préconçues, comme transpositions de rêves et de considérations fantasmagoriques, se répercutant dans des semblants de sérails[16], de belles femmes mi-voilées, des seins échappant à la contrariété d'un voile devant l'oeil admiratrice d'un européen avide de jouissance et d' "humanisme". Une sorte de jouissance sexuelle enfouie et refoulée, se manifeste chez le blanc, le beau, le civilisé, l'homme fort venu du Monde chrétien, chez ces païens, auquel, et à sa vue, un sein se dérobe de ses chaînes et s'offre à sa présence contrastant avec une situation humiliante, d'esclave captif, Ch. Cochelet retrouve une certaine dignité devant cet être faible[17].

La description de la femme dans le récit européen prend en général des allures contrastantes et paradoxales. Ch. Cochelet, en se contredisant tout le temps, parle d'une beauté mystérieuse de certaines femmes et filles des Arabes qui l'ont racheté aux Négro-africains ou aux Oulad Dlim comme il prétend, sans pour autant omettre de parler de leurs mauvaises manières et de leurs saletés. Au fait pour lui, les indigènes, Arabes, Berbères, Musulmans et Négro-africains sont de "piètre race". Il les considère tous comme étant de même nature, mais chaque fois qu'il change de groupe social, devant un rêve ou une présomption d'affranchissement par exemple, seuls les derniers rencontrés étaient les plus "beaux" par rapport aux précédents qui devenaient, ipso facto, plus "hideux" : *"Mohéléda, âgée au plus de quinze ans, était un véritable phénomène au milieu de ces barbares hideux : elle était petite, mais elle avait la taille si bien proportionnée, que sa tournure eût paru extrêmement agréable dans tous les pays du Monde. Sa pudeur naturelle, bien extraordinaire dans un climat où cette vertu peut difficilement exister, ressortait d'avantage par le contraste de tout ce qui l'entourait; malgré la légèreté de son habillement, Mohéléda était plus voilée que ses compagnes : celles-ci qui faisaient horreur à voir, prenaient bien moins soin de se couvrir"*[18].

(16) COCHELET, Ch., op. cit., T. 2, p. 8-9.
(17) Ibidem, T.1, p. 206.
(18) Ibidem, T. 1 p. 59.

faiblesses, suivant son système de valeurs. Ces sujets, par excellence, tournent autour de la femme(15), tantôt objet de désir, tantôt objet répugnant, satanique, exemple de laideur et miroir de sauvagerie du moment qu'elle enfante la "barbarie". Son deuxième sujet de prédilection après la femme est un éphèbe, jeune garçon plein d'attention, dont le contact avec l'européen, chrétien, l'a tellement amadoué, lui faisant cracher son origine afin de se travestir en un Adonis.

Conscient de ses rêvasseries générées par sa situation de captif, il ne cesse de se contredire quand il s'attaque à l'autre image de ce Maroc, ou le préconçu est omniprésent. En traitant des gens des us et coutumes, du pouvoir, de l'Islam ou autre, il fait surgir son ego avec tous ses complexes. Sa culture chrétienne s'impose en phare qui illumine l'enfer noirâtre de son incarcération et de son sevrage, lui le blanc, l'européen, le supérieur.

Charles Cochelet, est en fait, et d'après ce qui ressort de son ouvrage, un aventurier, piètre affairiste, qui reçu l'aval du ministère de l'intérieur Français pour une mission d'étude et de reconnaissance au Salvador. Sur son insistance et miroitant le paradis commercial de l'Amérique du sud, les autorités françaises lui donnèrent les autorisations requises pour la mission. Le naufrage du Sophie ou il embarqua, bouleversa sa vie sans pour autant toucher à sa qualité d'espion occasionnel. Ses remarques, quoique peu scientifiques, dénotent une vue claire de l'européen moyen en ce qui concerne une contrée différente. Son récit attachant nous donne un exemple d'une composition d'image voulue par l'auteur à travers l'autre, une image où rien ne manque, le sujet, les actants et l'intrigue, un schéma de récit complet.

III- APPROCHE THÉMATIQUE :

Plusieurs sujets tiennent des places prépondérantes dans les différents récits des Européens. Ces sujets relèvent d'un intérêt et d'une sensibilité très apparente chez l'auteur. Nous avons, délibérément, choisi de traiter quelques exemples qui tiennent lieu de plate-forme commune de prédilection pour tous les auteurs. Parmi ces sujets nous trouvons: la femme, la société des hommes et le pouvoir.

---

(15) La femme orientale est un sujet exquis pour le voyageur européen, c'est une occasion de rêverie, de sexualité luxuriante et c'est un prototype du rapport de force entre l'Orient et l'Occident, Cf. SAID, E., op. cit, pp. 18, 215-216.

rapportées par Ali Bey et pu concevoir pour cela une politique coloniale du bassin sud de la Méditerranée(9).

En sa totalité le discours du capitaine Burel est très critiquable en son fond sociologique et politique. Son volet militaire reste très technique, à part certaines remarques et certains jugements à-propos de quelques manifestations socio-religieuses et culturelles (les Gnawa et la Fantasia)(10).

3- Le discours aventurier :

Son récit est le plus sensible le plus critiquable par son émotion et sa nature aventurière. C'est un discours qui se veut scientifique par ces touches sociologiques. Il formule les premières prémices d'un orientalisme assez primaire(11). Ce discours, passionnel et sentimental, dépasse par son importance les deux discours précédents à cause de sa valeur littéraire et de l'imagerie qu'il dégage.

Loin de toutes les formalités, le récit du voyageur aventurier est le plus représentatif par son approche puérile du sujet. Loin des contraintes et des conformités de la fonction, son récit est un miroir renvoyant ses fantômes, les mettant à nu devant une réalité qui contredit l'image qu'il se donne de son existence(12).

En traitant de l'autre, l'auteur voyageur se positionne par son origine, sa couleur, sa culture et sa nouvelle position. Charles Cochelet(13) en est l'exemple le plus expressif. L'extrême stade d'humiliation où il se trouvait(14) l'a rendu complètement réfractaire, hermétique aux ondes et aux manifestations de "la chose", objet de son récit. De ce fait son récit ne s'illumine que par ses références à des sujets faibles ou plutôt des sujets de

(9) Ibidem, p. 9-15.

(10) Ibidem, p. 72.

(11) "L'orientalisme exprime et représente cette partie, culturellement et même idéologiquement, sous forme d'un mode de discours, avec, pour l'étayer, des institutions, un vocabulaire, un enseignement, une imagerie, des doctrines et même des bureaucraties coloniales et des styles coloniaux", SAID Edward, *l'Orientalisme, L'orient créé par l'occident*, Paris, Seuil, 1980, p. 14.

(12) Ibidem, p. 184.

(13) COCHELET Charles, *Naufrage du Brick Français la Sophie 30 Mai 1819*, Paris, librairie universelle, 1821, 2 T.

(14) Avec le naufrage du Sophie Ch. Cochelet fut prisonnier des Oulad Dlim du Sahara qui le vendirent en tant qu'esclave au grand dignitaire et commerçant Beirouc de Goulimine.

- Le premier est de confirmer les résultats du voyage de Ali Bey[7], par un officier polyvalent, pouvant établir des croquis et des cartes et rapporter des données statistiques, fonctionnelles et stratégiques.

- Le deuxième est d'établir un contact avec l'autorité makhzanienne, pour canaliser sa politique vers plus de douceur à l'égard de la France et faire cesser le monopole britannique. Une lettre de Napoléon au grand Duc de Berg daté du 16 mai 1808 démontre clairement la mission de Burel : *"vous trouverez ci-joint une lettre pour l'empereur du Maroc. Vous chargerez un officier du génie intelligent, qui prendra l'uniforme d'aide de camp, de se rendre à Ceuta et de là à Tanger, ou il prendra mon consul [Ornano] et se rendra avec lui à Fez, où il remettra ma lettre en main propre au roi de Maroc. Il s'entendra avec mon consul pour faire toutes les démarches et tout ce qui est nécessaire pour déjouer l'influence des Anglais. Il observera tout à Fez et sur la route, en bon ingénieur, et se mettra en état de me rendre compte, de l'état des fortifications, de la nature du terrain, de la force des armées, de la population, enfin de tout ce qui m'intéresse au point de vu militaire..."*[8]. La mission de Burel échoua sur le plan diplomatique puisqu'il ne reçut pas le concours du Maroc afin de stopper la présence Anglaise. Au même moment, la France rencontra d'énormes difficultés en Espagne, en mai 1808 la junte de Séville avait pris en main le gouvernement de l'Espagne insurgée. Le Maroc reconnu le nouveau consul espagnol agrée auprès de lui, ce qui enlève toute légitimité à l'ancien représentant de Charles IV, obligé de cesser ses fonctions. Le nouveau roi d'Espagne, le roi Joseph frère de Napoléon, envoya une lettre à Moulay Sliman, ce qui n'apporta point de changement dans la politique du Makhzen envers les affaires de l'Espagne et de la France. De ces faits il reste que le rapport militaire de Burel fut le principal gain de Napoléon, il corrobora par ce biais les informations

(7) Le voyage de Ali BEY au Maroc est très important pour la période qui nous concerne, le corpus que nous présentons dans cet article permettra de faire les comparaisons nécessaires. - ALI BEY EL Abbassi : *Voyage d'... en Afrique et Asie, pendant les années: 1803 - 1804- 1805 - 1806 - 1807*, Paris, Didot, 1814, 3 V.

- Collectif, *Ali Bei, un pelegri catala per terres de l'Islam*, Barcelona, Museu Etnologic de Barcelona, 1996.

- AKMIR Abdelouahed, *Jorge de Henin y Ali Bey, dos aventureros en la corte marroqui*, in Collectif, ibidem, p. 305-316.

- BEAUCLERK, G., *A journey to Morocco in 1826*, London, Pool and Edwards and W. H. Ainsworth, 1828, preface.

- CAILLE, J., op.cit, p.22-23.

(8) Ibidem, p. 27.

concernant les représentants et les commerçants européens à propos de leurs ignorances de la langue, des us et coutumes locaux et des intermédiaires Juifs -lesquels à son avis entravent ces relations- sont fort judicieuses. L'intérêt fonctionnel de sa mission a été rempli par sa présence, sa compréhension et ses recommandations.

L'ouvrage de J. Grey Jackson rejoint dans certains de ses volets les rapports militaires, qui sont d'une importance extrême même pour des diplomates, afin de déterminer la situation sécuritaire et militaire de l'espace représenté. C'est ainsi que la description de J. Grey Jackson des ports et des forts est très importante. L'intérêt qu'il porte aux oueds -rivières- et aux possibilités de navigation à travers, dépasse par fois dans son contenu et dans sa technique le rapport du Capitaine Burel que nous étudierons ultérieurement. Seulement les deux plongent dans une stratégie pré-colonialiste bien mise en place.

Au fait la préface de l'ouvrage de J. Grey Jackson démontre une large connaissance du Maroc, de ses historiens et des voyageurs européens qui ont écrit sur le royaume. C'est dans ce sens qu'il pense s'intéresser à tous les aspects politiques, sociaux, économiques, culturels et linguistiques...etc, afin de pouvoir tracer une vue globale de l'espace en question, tout en faisant référence aux précédentes écritures et aux erreurs commises. L'auteur s'est réservé dans cet ouvrage une lecture descriptive et critique des moeurs, des coutumes et de la géographie générale du Maroc, quand à son volet politique et institutionnel il fera l'objet d'une future édition, laquelle peut-être, est restée cloîtrée dans les méandres du secret diplomatique[5].

2- Le discours militaire :

Le récit militaire, sous forme de rapport, démontre un souci stratégique et une situation de crise. Le récit du Capitaine Burel[6] démontre en ce stade la complexité des relations inter-méditerranéennes, et l'impact des conflits inter-européens sur le Maghreb. L'envoi de cette mission par Napoléon a deux sens :

---

(5) Ibidem, préface.
LEBEL Roland, *le Maroc chez les auteurs anglais du XVI° au XIX° siècles*, Paris, Larose, 1993, p. 134.

(6) CAILLE Jacques, *la mission du Capitaine Burel au Maroc en 1808*, Paris, Arts et Métiers pratiques, 1953.

parties concernées, a toujours été exigée des marocains. De ce fait, les multiples voyages et présences européennes au Maroc ont érigé maints discours sur cet espace plein d'intrigues.

II- DU RECIT EUROPEEN CONCERNANT LE MAROC :

Au sein de ce discours nous discernons trois types de récits choisis exprès pour leurs inter-diversités. Ces trois types sont :

1- Le discours diplomatique.

2 - Le discours militaire.

3 - Le discours aventurier.

1- Le discours diplomatique :

Par sa nature fonctionnelle, ce discours s'érige en formules littéraires pleines d'attentions et de réserves son champ d'action est vaste et son but est unique. S'intéressant, en premier lieu au politique et à l'économique, il trouve son apanage dans les données consulaires et makhzaniennes. Les ports, le commerce, les situations politiques et militaires internes sont ses principaux objets de recherche. Il participe ainsi à la concrétisation d'une politique externe du pays d'origine de l'auteur du récit.

L'exemple de James Grey Jackson[3] est des plus éloquents, et ce dans la plus grande tradition diplomatique anglaise. Il est fort possible que James Grey Jackson eu rédigé deux rapports dont l'un est publié et l'autre ne peut être divulgué qu'ultérieurement ou jamais[4]. Les nécessités politiques sont maîtresses du jeu, le récit publié dans ces cas là est un exemple même d'une droiture stylistique et thématique. Ses jugements sont plus étudiés, le sentimental et le passionnel en est souvent éloigné, le souci du pratique et le prévisionnel est omniprésent. L'image qui en ressort décrit une société différente de nature, d'aspect et de mécanismes. Ses relations avec le pouvoir autochtone le pousse à des réserves rendues obligatoires par la nature des relations extérieures du Maroc de l'époque avec l'Europe.

Les Anglais, fort présents politiquement et économiquement au Maroc, ne pouvaient et ne voulaient que consolider leur présence dans cette contrée, et le discours de J. Grey Jackson en est la preuve. Ses critiques,

(3) GREY Jackson James, *An Account of the Empire of Morocco and the District of Suse...* London, Buemer and co, 1809.

(4) Ibidem, préface.

Son successeur le Sultan Moulay Sliman (1792-1822) - après l'intermède très cour de la phase de règne de Moulay El Yazid (1790-1792) - formula une politique différente sous l'impact et l'influence de son enseignement religieux qui le plaça très prés du Wahhabisme. Il canalisa les forces maraboutiques vers d'autres espaces tel : L'Oranie et l'Afrique occidentale sub-saharienne, son réfèrent politique reste l'époque mérinide.

Moulay Sliman se trouva devant un lègue très épineux à savoir le commerce avec l'Europe et la présence européenne sur le sol marocain. Il créa, alors, un ministère des affaires étrangères - wazir al Bahr - pour organiser les négociations politiques et commerciales avec l'Europe, du moment que l'Etat marocain doit dépendre de la taxation sur le commerce extérieur, ce qui imposa une rénovation de l'administration fiscale marocaine - les Mohtasib -.

Malgré ces aspects, le Maroc entra à cette époque dans une phase de cloisonnement comparable à celui du Japon d'avant le Meiji, sans pour autant avoir les mêmes résultats. Le durcissement des relations avec l'Europe était la conséquence directe de l'ingérence européenne dans les affaires internes du Maroc, d'ailleurs, et par la suite, le nombre de voyageurs étrangers au Maroc ne cessera de croître ainsi que leurs productions littéraires à son sujet. Le pouvoir royal de l'époque, malgré une apparence de force de caractère d'un roi, était plutôt faible. La tendance vers les négociations s'accentua de plus en plus avec les étrangers comme avec les pouvoirs locaux. La force n'était utilisée qu'en dernier ressort, juste pour hâter les négociations et les faire avancer. Le pouvoir Alawite vivait, alors, une sorte de dualité interne, une sorte de juxtaposition de plusieurs formes : l'impérial, le militaire et le spirituel.

Malgré tous les efforts pour instaurer une paix intérieure, le jeu politique fut toujours faussé par des ingérences et des implications étrangères... normal, à l'aube du capitalisme colonisateur. La dépendance à l'égard de l'étranger devint de plus en plus étroite, pour une économie faible et un pouvoir instable sur le plan social. L'événement de la prise d'Alger sonna le glas pour une fin d'indépendance réelle du Maroc, la suite ne sera que débattement d'une proie blessée et handicapée.

Des événements majeurs survinrent en Europe; à leurs têtes l'intronisation de Napoléon et l'annexion de l'Espagne suivit des éternels contradictions et antagonismes franco-anglais. Ces événements marquèrent la politique marocaine. Une position claire, et souvent proche de l'une des

I- LE MAROC DE 1757 A 1825 :

Cet espace de "barbarie"[1] le Maroc, a connu d'énormes bouleversements. La période et le contexte historique qui se limitent entre 1790 et 1825, furent très critiques du moment qu'ils précédèrent l'entrée du Maroc dans une nouvelle ère de son histoire en tant que pays colonisé. Cette phase est une résultante directe d'une conjoncture historique qui a débuté avec la mort du Sultan Moulay Ismail en 1727. Ainsi que les quarante années d'anarchies, qui ont suivi tout cela, et qui ont plongé le Maroc dans un état de désolation sans pareil dans son histoire. L'objectif résolut par le Sultan Sidi Mohammed ben Abdallah (1757-1790) était des plus ambitieux et en même temps des plus difficile. L'instauration de l'Etat, le recouvrement de toute la dignité royale bafouée par le corps d'armée des Boukhari, imposer un Etat dans toute sa souveraineté aux vues des étrangers, tels étaient les buts à atteindre pour le nouveau Sultan. Son projet est passé par une politique totalement différente de celle de ces prédécesseurs. En restaurant le pouvoir Alawite, il a fait appel à la qualité de chef religieux du Sultan ; ce qui facilite l'adoption des loyautés locales tout en les reconnaissant. Et afin de préserver les finances de l'état de toute dépendance sociale, ou aux aléas climatiques ou autre, il développa le commerce extérieur, c'est ainsi qu'il se prémunit des impôts agricoles incertains, et dont la collecte s'accompagne toujours de troubles et de révoltes.

C'est en ce sens qu'il signa en 1757 un traité avec le Danemark, pays lointain non concerné par les antagonismes méditerranéens et de surcroît peu dangereux. Son ouverture sur l'Europe, quoique libérale, fût très judicieuse, tout en contrôlant le commerce transsaharien du sud, qui représente le principal actif des exportations marocaines, et qui était aux mains des pouvoirs locaux, les Beirouc de Goulimine, la famille Ouhachem de la Zaouia Tazerwalt d'Iligh, et afin de contrôler la présence européenne au Maroc - consuls et négociants -, il construisit le port de Mogador - Es Saouira - et imposa à tous ce passage obligatoire. C'est ainsi qu'on le considère comme le véritable architecte du Maroc moderne[2].

Du moment qu'il stabilisa le pouvoir Alawite et lui confirma ce caractère religieux - parfois théocratique - il s'opposa aux forces socio-religieuses - les Marabouts- qui faisaient partie de l'équilibre nécessaire à la régularisation du pouvoir entre le temporel et le sacré.

---

(1) Nous reprenons ce terme largement utilisé par le corpus qui nous intéresse, sans aucune retenue euphémique, afin de conserver l'espace de stéréotypes étalé par le dit corpus.

(2) LAROUI Abdallah, *Histoire du Maghreb*, Paris, F. Maspero, 1982, p.257.

Du Discours européen sur le Maroc de 1790 à 1825(*)

Khalid CHEGRAOUI
Institut des Etudes Africaines
Université Mohammed V - Souissi

Le récit de voyage ou le récit de séjour ou le rapport d'expédition ne peut se dissocier d'une subjectivité issue de sa nature exogène. Relater l'autre, est au fond un jugement que porte le narrateur-auteur. C'est une vue d'ensemble, globale ou qui se veut globale; c'est un jugement porté à travers un code de valeurs, en y puisant ses références, l'auteur-narrateur se pourfend en un observateur privilégié d'une société, qui se trouve reléguée ainsi à une position d'infériorité à cause de son "statut" en tant qu'objet d'observation.

A travers le récit de voyage ou toute autre forme de récit se rattachant à la même spécificité l'auteur, étranger par définition au sujet dont il narre une vue codée référée à soi, à son ego, produit une forme narrative. Elle sous-tend un ensemble de remarques qui se veulent pluridisciplinaires, causées par un certain égocentrisme intellectuel de 'l'auteur, qu'il soit homme de lettres, géographe, sociologue, ethnologue, politicien, linguiste ... etc. Inconsciemment cet auteur trace ou peint un portrait de la société objet de ses remarques. Laquelle société se transforme en chose à son approche laborantine, en tant que superviseur culminant au sommet de la connaissance au sommet de la culture dont il est le porte-parole, dans ce pays, dans cet espace de "barbarie".

(*) Je tient à remercier mes amis et collègues : A. Akmir de m'avoir suggérer d'écrire cet article ainsi que M. Hatmi, S. Lamouri, S. Loukili et M. Madhoun de la lecture critique qu'ils ont bien voulu faire de la première version de ce texte, qui fut éditée en catalan et en espagnole in Collectif, *Ali Bei, un pelegri catala per terres de l'Islam*, Barcelona, Museu Etnologic de Barcelona, 1996. Le présent texte est une version remodelée et augmentée du précèdent.

Moorish life, almost all travelers are brought to reckon the tough facts of life even in the most westernized town of Morocco. On entering the city, the dreaming visitor is awakened by the harsh life-truths he meets in the streets of Tangier. This cultural shock is received differently by different writers and some sort of disillusionment is expressed with varying degrees of wonder, astonishment and frustration. A few examples will illustrate the point. Finnemore described the effect of the cultural change on entering Tangier in the following passage:

> "... upon entering the streets of this beautiful white city, we find ourselves in a network of narrow ... lanes lined with high blank walls. A Moorish house rarely has windows looking into the street. The first thing the Moor wishes for is privacy, and he secures this by building his house round an inner court into which the windows look: But we do not trouble at first about the houses, for the people who throng the streets are full of interest".(17)

In fact the people "who throng the streets" captured the attention of all who visit Morocco and Tangier for the first time and most travel writers exert themselves to render the experience in exotic descriptions. On entering Tangier for the first time, Stutfield described the effect of the cultural change in what seems to be a representative passage of the travel accounts portrayal of a first encounter with Morocco and the Moors :

> The sense of wonderment felt by all who set foot for the first time in the place, at the sudden transition from civilization to barbarism, was not without its effect upon me as I strolled from the port, where grave, turbaned Moors sat cross-legged at the receipt of custom, up the queer, old, ill-paved street, thronged with white-robed Arabs, Jews, negroes, mulattoes, and Europeans; the motley crowd, with its strange variety of types, shades of complexion and costume, that composes the population of Tangier.(18)

This paper has tried to highlight some cultural and historical aspects of Moroccan culture as portrayed in British travel texts. This survey tried to show how the early travel accounts reveal a lack of knowledge about Morocco and how decade after decade and century after century caution gives way to trust and unknown otherness becomes familiarity. The aim of the paper was to show how through a long period of Moroccan British contacts, travel texts contributed to bring the peoples of the two nations to know one another and to reduce the amount of prejudices between the two cultures.

---

(17) Finnemore, Op. cit. p. 14.
(18) Stutfield, Op. cit. pp. 1-2.

On arriving to Tangier, the first impression/inscription is the first of a process of interactive exchange between the traveler and his destination. The crossing was experienced not only as the covering of a geographical distance but also as a giant cultural and civilizational step into remote otherness.

This first distant impression of the encounter is generally put to a test of confirmation once in the town at the first direct contact with the inhabitants and with the city architecture. Before visiting Tangier, Bryans was afraid that "the city would be big and brash and shiny with international sin"[12] but once there, he found that Tangier was itself. The city could in no way be mistaken for any city in the world...For him "it was neither a cheap nor an expensive imitation of the famous resorts"[13] The outcome of the encounter was unmistakably positive: "I fell in love at first sight with Tangier's intimate, carefree atmosphere, a city full of delight and incident."[14]

Henry Field, a 19th Century traveler expressed his encounter with Morocco in these words :

> "Though it takes but three hours to come from Gibraltar to Tangier, in that brief passage one is transported into a new world. It is not only the difference in the two places, but the people themselves are different-in figure, in colour, in language and in everything..."[15]

· In a parallel way to this cultural wonder, many travel accounts report the embrace with Morocco in positive terms. Stutfield, a retired British judge reported his experience in the introduction to his travel account on Morocco:

> In the month of November, 1881, being compelled to leave England for my health, I found myself at Tangier, on, as I imagined at the time, a flying visit of a week or ten days. The fascinations of the country, however, caused me to extend that visit to over four months, and it was succeeded by others, the second of which, in 1888, forms the chief subject of this volume. [16]

Seen from Europe, Tangier wears an exotic and fantasized image which dispels gradually as the traveler approaches the city. And as there is much between the insubstantiality of orientalist dreams and the hard realities of

---

(12) Bryans, Robin, Morocco, *Land of The Farthest West*, London, 1965, p. 21.

(13) Id. ·

(14) Id.

(15) Field, Henry, *The Barbary Coast*, 1893, p. 26.

(16) Stutfield, Hugh E. M., *El Maghreb: 1200 Miles Ride through Morocco*, London, 1886. p. 1.

of the Gibraltar straits between Europe and Africa. An examination of the different discursive representations of Tangier shows the existence of a spectrum of attitudes to the encounter ranging from wonder and marvelous surprise to frustrations and cultural shocks.

While crossing the Straits and approaching the African continent, the magic of the encounter with Tangier works its spell when the visitor gets the first vista of the town from his ship. The ambivalence of the feeling is quite obvious, for Finnemore :

> There is only one city in Morocco which is quite familiar to Europeans, and that is Tangiers, lying on the other side of the Straits of Gibraltar, and only a few hours' journey from Gibraltar itself. From the sea Tangiers looks very beautiful. Its white houses with their flat roofs-dazzlingly white they look in the strong sunshine-climb the hill-side in terrace upon terrace, and the hill is crowned by a great Kasbah(8).

For Sternberg the distant view of the city gave a romantic picture of his destination: "Seen from the harbor, Tangier looks as though thousands of pigeons in their snowy whiteness had settled on the coast;"(9) While the military Beauclerk and even before entering the city could see no more than an image of ruins, tombs and death :

> Tangiers or as the Moors call it Tangha, is but little remarkable from the sea. The similarity of the low, flat-roofed, white-washed houses, stretching one above another, like tombs, up the side of a hill, gives it a very monotonous appearance. It is situated on ground that forms a sort of amphitheatre; and on the heights to the north stands the castle, an extensive ruin, inhabited by *the Basha and the storks.*(10) [my italics]

With different attitudes, travelers approaching Tangier begin by inscribing on the city their own psychological mindsets. In this sense, de Botton wrote: 'the pleasure we derive from a journey may be depending more on the mind-set we travel with than on the destination we travel to' Particular social and cultural 'mindsets' prefigure different styles of movement and the 'sensuous geographies' they imply; hence how places and landscapes are sensed and made sense of."(11)

---

(8) Finnemore, John, *Morocco*, London 1908, p. 14.

(9) Sternberg, Adalbert, *The Barbarians of Morocco*, Duffield Co. Editor, 1909, London, p. 10.

(10) Beauclerk, Captain G. *Journey to Morocco*, London, 1928. p. 11.

(11) Botton, A. *The Art of Travel*, New York : Pantheon Books, 2002. p. 242.

historical development parallel to the European awareness of other geographical and cultural spaces and to the European colonial expansion. The earliest western references to Morocco oscillate between history, legend, mythology, literary fiction and travelogues.

The interest in Morocco corresponds to what is generally agreed among historians and sociologists as the beginning of what we now call the global age in the sense that it started with the 16th century geographical explorations and colonialism which followed it.

From the second half of the 16th century onwards Moorish tales became a favorite subject in British society. This awareness took the form of the different cultural other as a popular exotic subject which fired the public imagination by the fantastic stories about Morocco.

The 17th and 18th centuries knew an increasing interest in Morocco as a cultural subject and as a commercial partner and a potential threat to European maritime activities. With the development of the British imperial projects, Morocco became a recommended commercial, diplomatic, touristic and exotic destination for many British citizens. According to Robin Bidwell there are sixty references to Morocco in Shakespeare but knowing that among Shakespeare's patrons were members of the Barbary Company this is not surprising.

The 19th century saw an upsurge of travel texts on Morocco as this area started to open up, or rather, to be opened up, under the European pressure and expansion, to European visitors for different purposes and with different backgrounds. These visitors' accounts constitute an invaluable mine for ethnographical and social data about the cultural life in Morocco.

CROSSING TO AFRICA: THE MAGIC OF THE STRAITS :

The crossing of the Gibraltar Straits from Europe to Tangier was the occasion of the strongest feelings. There two continents meet, feelings of the prospect of exile were lived there. Tangier was seen not only as a town but as a whole continent. The crossing of the straits epitomizes a step towards the unknown. The feeling of crossing from one continent to another was so strong that almost all British travelers who experienced the crossing for the first time rendered in mixed feelings the ritual of this passage 'obligé.'

The way Tangier was approached and encountered by its many visitors is illustrated in the many travel accounts written over centuries of crossings

The first Moroccan Ambassador to London, Kaid Jaudar ben Abdallah, was appointed in 1637 and the first English Consul to Morocco, Nathaniel Luke, in 1657.

On his arrival to London in 1682, Kaid Mohammed Ben Hadou El Attar, Morocco's second Ambassador to Britain impressed Londoners by his exotic dress and his horsemanship, this event was immortalized by a famous painting of the Moroccan Ambassador on his horse in Hyde Park by Sir Godfrey Kneller.

In the 19th Century, a remarkably close British-Moroccan relationship developed under two successive British Consuls, Edward Drummond-Hay (1829-45) and his son Sir John Drummond-Hay (1845-86). The strong political influence of British ambassadors on Moroccan foreign policy was well established and the personality of John Drummond Hay marked Moroccan political life for almost half a century. Though the country was finally colonized by the French, historians consider that until 1904 Morocco was part of the informal Empire of Great Britain[(7)].

In conclusion we may say that mutual interests and alliances against common enemies brought the two countries to close cooperation and what we might call today strategic cooperation for many centuries. Certainly there were periods of tension but there were also long periods of mutual respect, friendship and cooperation. In fact Britain has been a political and an economic partner for Morocco since the 16th Century and for the whole of the 19th Century it was the first ally and partner of the country during a key period of its history.

MOROCCO IN BRITISH WRITINGS : A SURVEY

Despite its proximity to Europe, Morocco or what Europe historically tabbed as 'Barbary' remained for many centuries, a close and unsafe area for the British and for Europeans in general. Apart from the Mediterranean main commercial ports (Tripoli, Tunis, Algiers and Tangiers) and some Atlantic Moroccan ports, the interior parts of these countries remained closed and forbidden for non-Muslims.

As a destination and as a subject for discursive portrayal and interpretation, the Maghreb in general and Morocco in particular knew a

(7) Bensghir, Khalid, بريطانيا وإشكالية الإصلاح في المغرب *(Britain and the Problematic of Reformes in Morocco)*, 1886-1904 Rabat, 2003.

North Africa got in contact with the rest of the world through trade, peaceful and aggressive relations but also through religion. Before embracing Islam people of this area changed faith many times according to the religion of its invaders and colonisers. But if religion played a role in opening Morocco to other religions and other cultures, literature in general and travel literature in particular played a key role in popularising knowledge about the country and in portraying Moorish culture to British and European readers throughout centuries.

OTHERNESS AND EARLY HISTORICAL ENCOUNTERS BETWEEN MOROCCO AND BRITAIN :

The first recorded official contact between Great Britain and The Empire of Morocco goes back to the early 13th. Century when King John sent an Embassy to Sultan Mohamed Ennassir (1198-1213) asking for an alliance against France and help against his enemies within Britain with the promise that if his request were granted, he would embrace Islam. According to Rogers, the details of this embassy were recorded by Mathew Paris and later published and kept at Saint Alban Abbey.

For a long period the country remained a mystery for Europe and what was known about it was tainted by legend and fantasy. In fact the first fully devoted publication in a European language about Morocco was made in 1526 by Leo Africanus[5]. Visits of British traders to Morocco date from times immemorial but voyages by English vessels were first recorded in 1551. One such trip had two Moors as passengers on a ship called the Lion of London, an instance recorded in the correspondence of Richard Hakluyt. While the first English resident Ambassador was appointed in 1577[6].

Queen Elizabeth I of England, exchanged several letters with Abd el-Malik and Ahmed-el-Mansour of Morocco. Later British Moroccan relations lived a period of tensions during the English occupation of Tangier from 1662 to 1684.

---

(5) *Description of Africa* : Enormously popular, the book was first published in Italy as the *Cosmographia Del Africa* 1550. The book was translated into many European languages and reprinted numerous times. The first English translation was made by John Pory in 1600. Since then the book remained a reference and a classic for British Travelers to North Africa.

(6) Margaret and Robin Bidwell, *Morocco*, (London: I.B. Tauris, 1992), p. XII.

All religions strived to spread and expand their faiths to other peoples and over other continents. The monotheistic religions traveled all over the globe. Starting from the holy land they territorially covered most parts of the globe: Europe, Africa, the Americas, Australia and the far-East. Spiritual faiths of the Far-East such as Buddhism, Confucianism, Hinduism, Brahmanism, Sikhism, Shintoism, Zoroastrianism, and Taoism traveled long distances all over Asia and crossed seas and oceans to other continents.

All the prophets of the monotheist religions experienced travel and exile and so did their apostles and missionaries. Moses experienced long voyages between Egypt and the Holy Land , Jesus travelled from town to town and from village to village "proclaiming the good news of the kingdom of God" (Luke 8.1), Mohamed was a trader and a traveler before receiving Allah's prophecy. It is interesting to note that dating in Islam should be linked to travel and exile. The Hijra is a leaving and a start of a new beginning away from persecution. In Islam the Hijra or the prophet's leaving of Mecca for Medine in 622 AD marks the dating of the new era and the beginning of Moslem history[4]. Hajj which is one of the five pillars of Islam is above all a global gathering of Moslems from all parts of the world. It is a spiritual experience but above all an experience of travel and a world encounter of people of the same faith belonging to all parts of the world and speaking different languages and having diverse cultural backgrounds.

Beside adventure, trade and the search for new lands and new colonies, religions have all contributed to the geographical movement of individuals and communities and to an awareness of the globe and its continents.

This spread of faiths across different continents created networks of global religious communities. Religion is a globalizing agent by this we mean that it is a promoter of human contact and exchange. Religions crossed countries and continents and believers traveled long distances for religious and spiritual reasons. Through their missionaries faiths have encouraged individuals and communities to surpass the limitations of locality and embrace regional and global dimensions.

(4) The Quaraishs resist the new religion. Muhammad and his small band of followers migrate to the town of Yathrib in the north, which is open to his new faith. The Hijrah of 622, the migration, marks the beginning of the Muslim era. After making himself ruler, Muhammad changes the name of the town to Medina ("city of the Prophet"), and Medina becomes the seat of the caliphate.

It is noteworthy that travel should hold a prominent place in written literature from Herodotus, Homer, Virgil and Ibn Battuta to the colonial and post-colonial uses and abuses of travel including the holy and unholy scriptures.

Travel distinguishes the traveller from the common people and from the routine of daily life. Travel is a cut off period of life that the traveller spends away from home. It is an absence yet a presence, absence here presence there. In a sense the traveller is an outsider but his outsidedness is both a privilege and a handicap. A traveller who writes the account of his experience is a reporter of cultural otherness. By informing about his own culture and by reporting about another territory and another culture, the traveller is a 'globaliser' of otherness.

By the sanctification of some geographical spots, all religions have contributed to the geographical movement of their believers between their place of living and the appointed sacred spot. All known religions have sacred spots to which pilgrimage is a devotional act.

All religions are linked and marked by travel at a point or another in their history. All religions give movement and travel a prominent place in their practices. Monotheistic religions made of travel and exile a pillar of their development. For Judaism, Christianity and Islam the very existence of man on earth started by a travel down from paradise to Earth following the original sin, the curse and the repudiation from paradise. Adam and Eve were condemned to a long travel and Exile down to earth for disobedience and transgression.

Religions crossed countries and traveled across continents. Individuals and whole communities traveled long distances for spiritual reasons. In this sense they affected the cultural identities of individuals and communities. Religions in this sense are globalizing agents in the sense that missionaries convert individuals and whole communities to embrace a new religion altering thus the original cultural identity of the converted individual or community. A close study of the genesis of all faiths and religions shows the efforts made to teach and spread the new faith first within near and limited communities and then through long travel to far away territories to convince new potential converts to adhere to the new religion. Religious missionaries preceded and followed imperial armies and while the soldiers conquered new territories the priests conquered new converts.

There is today a revival of critical interest in travel texts parallel to the rise of post-colonial theory with the recuperation of marginal and non-canonical books: We see today the paperback reissue of out-of-print and out-of-copyright travel classics.

There are hundreds of travel texts on Morocco at the British Library and elsewhere which need re-impression because they constitute a shared cultural and historical heritage of Moroccan British relations. One must reckon that for centuries British writers produced scores of travel accounts which played a key role in introducing Morocco to British readers.

Starting from the notion of travel as an inner human feature and as a key issue operating within most religions, the paper highlights the important active agency of travel in enhancing cultural globalisation. Following these basic premises, the paper refers to some of the early historical encounters which paved the way for the subsequent cultural and literary encounters between Morocco and England and the way Moroccan culture was represented in a variety of British texts produced on the fringe of canonical and mainstream British literature.

The texts which served as a background for this paper were mainly travel accounts written by adventurers, traders, diplomats, captives and travellers of all walks of life who happened to visit North Africa. Most of them are travel accounts by amateurish writers whose occasional or incidental visits to Morocco are recorded in impressionistic tales describing their experiences in the "exotic land of the Moors".

TRAVEL AS A HUMAN FEATURE AND AS A SPIRITUAL ACT :

Movement is an inner feature of human life and travel is one of its most eloquent manifestations. As a human activity, travel has always implied a moving subject and by the same way a moving consciousness. Need, necessity, trade, work, business, tourism, adventure, religion and pilgrimage, or a mere whim make some of the willed and un-willed, chosen or forced reasons for human travel. Travel refers to the idea of covering and experiencing space – but it is above all an experience of otherness. Travel moves identities and cultures across territories.

But if travel is defined as movement, it is also a state of mind, a psychological state of being, a disposition, a means to achieve prosperity, satisfaction, and a way to respond to a given necessity.

Otherness and Cross-cultural encounters In Anglo-Moroccan Travel Accounts

Mohamed LAAMIRI
Université Mohammed V - Souissi

Travel writing is the literary genre which crosses all the geographical and cultural territories yet its own boarders as a genre are undefined. Traditionally it is a popular genre to which "anyone can have a go" as Steve Clark put it(1). Travel is an experience lived away from home in a foreign territory which serves as the spacio-narratological frame for the experience when it goes on paper and becomes text.

Travel is an encounter which "occurs between people and between people and space. The encounter is also between expectations and experienced reality.(2)" A traveller who writes the account of his experience is a reporter of cultural otherness. By informing about his own culture and by reporting about another territory and another culture, the traveller is a globalizer of otherness.

Jules Verne's hero in *Around the World in Eighty Days*, Phileas Fogg(3) and Robinson Crusoe represent the metaphors epitomizing opposite aspects of travel and tourism: the fox and the hedgehog, one represented by the hurrying traveler covering geographical and cultural space the way a fox extensively covers territories, the other adopts the hedgehog intensive attitude to geographical space through a slow and profound digging of territory.

(1) Steve Clark (Editor), *Travel Writing and Empire*, Z books, London, 1999, p.1.

(2) Id.

(3) Jules Verne's hero in Around *The World in Eighty Days* published in 1873. Phileas Fogg betted £20 000 in a challenge for a speedy touring of the globe. The travel came to epitomize quick traveling and made the story one of the best sellers of French and world literature.

Sommaire



Université Mohammed V - Agdal
Publications de la Faculté des Lettres
et des Sciences Humaines - Rabat

SERIE : COLLOQUES ET SEMINAIRES N° 148

Voyages et Altérité

Coordination :

Abderrahim BENHADDA - Khalid CHEGRAOUI





Université Mohammed V- Agdal
Publications de la Faculté des Lettres
et des Sciences Humaines - Rabat
Colloques et séminaires N° 148

Voyages et Altérité

Coordination

Abderrahim Benhadda - Khalid Chegraoui



